

المصلحة وعلاقتها
بالنصوص والأدلة الشرعية
عند الأصوليين ومقابلتها عند نجم الدين الطوفي

د. أمجد رشيد محمد علي (*)

(*) أستاذ مساعد بقسم الفقه وأصوله - كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون - جامعة العلوم الإسلامية العالمية - المملكة الأردنية الهاشمية.

ملخص البحث:

أجمع العلماء على أن الشارع الحكيم راعى مصلحة المكلفين في تشريع الأحكام، بما يجلب لهم النفع، ويدفع عنهم الضرر، ومن هنا مال جمهور الأصوليين إلى تعليل الأحكام والاستدلال بالمصلحة، واعتبروا النص - كتاباً وسنة - والإجماع هما طريق معرفة مقاصد الشارع والمصالح المعتبرة في العبادات والمعاملات وغيرهما، ولذا اتفقوا على أن المصلحة متى خالفت النص أو الإجماع كانت ملغاة، فلا يحتج بها، وقد ظهر بعد ذلك نجم الدين الطوفي، فذهب إلى أن المصلحة أقوى الأدلة الشرعية، فتقدم على النص والإجماع وسائر الأدلة إن خالفتها في المعاملات ونحوها، لأن مصلحة المكلفين فيها معلومة لهم بحكم العادة والعقل، واستدل على ذلك بثلاثة وجوه نصية وعقلية، وقد تناول هذا البحث بالدراسة والتحليل موقف للطوفي المذكور، ومقارنته بموقف غيره من الأصوليين، كما استوعب مناقشة استدلالاته، وبخاصة تلك النصوص من السنة التي ادعى أنه ثبتت معارضتها بالمصلحة.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن مما أجمع عليه العلماء: أن أحكام الله تعالى راعت مصالح الخلق في العاجل والآجل، كما ظهر ذلك جلياً من خلال تعليل الكتاب العزيز والسنة النبوية لكثير من الأحكام الواردة فيهما؛ ولذا سلك جماهير العلماء هذا السبيل -أعني: تعليل الأحكام- فأخذوا في التعرف على العلل المنصوصة، واستنباط غير المنصوص منها؛ وقوفاً على حكمة التشريع من جهة؛ ولتكون طريقاً لإثبات الأحكام في النوازل والمستجدات من جهة أخرى. وبما أن المصالح قد تتفاوت في تعيينها ودرجة أهميتها؛ لم يألُ الأصوليون جهداً في بيان ضوابط التعليل والاستدلال بها، وبيان علاقتها بالأدلة الشرعية.

وقد ظهر الفقيه الأصولي الحنبلي نجم الدين الطوفي بمذهب في رعاية المصلحة لا يتفق وما عليه الأصوليون، ففرض أن النص والإجماع وسائر الأدلة الشرعية إن خالفت المصلحة المعلومة للمكلفين -بحكم العادة والعقل- قُدمت المصلحة عليها في المعاملات ونحوها. ولخطورة هذا الموضوع رأيت من الأهمية بمكان تناوله بالبحث، واستجلاء الحق فيه.

مشكلة الدراسة:

تكمُن مشكلة هذه الدراسة في: تحديد موقف الطوفي المذكور من معارضة المصلحة للنص وسائر الأدلة الشرعية، ودراسة استدلالاته، وبخاصة دعواه: (أنه ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح). فما هي المصلحة عند الطوفي؟ وما هو طريق معرفة المكلفين بها؟ وما موقفه من معارضة المصلحة للنص وسائر الأدلة؟ وهل يتفق فيه مع غيره من الأصوليين؟ وما هي النصوص التي ادّعى معارضتها بالمصالح؟ وهل تُسلم له دعواه تلك؟ هذا ما ستُجيب عنه هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

الدراسات السابقة:

تناولت عدة دراسات موقفَ الطُوفي من المصلحة وعلاقتها بالنص وسائر الأدلة الشرعية، لكن أغفل بعضها بعضَ الجوانب في كلام الطُوفي سائبه عليها، كما أن أكثرها لم يتعرّض لدراسة وتحليل النصوص التي ادّعى معارضتها بالمصالح، ومن تعرّض لذلك لم يُولها اهتماماً يليقُ بخطورة الدّعى وما يترتب عليها في الفقه، ومن تلك الدراسات:

- ١ - المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطُوفي، د. مصطفى زيد. ولعلّها أول دراسة أُفردت حول الطُوفي، وهي شاملة للجانب التاريخي في حياة الطُوفي الشخصية والعلمية، وموقفه من المصلحة ومعارضتها للنصوص وسائر الأدلة الشرعية. لكن المؤلف لم يُول الجواب والردّ على القضايا السبع من السنة النبوية التي ذهب الطُوفي إلى معارضتها بالمصالح اهتماماً.^(١)
- ٢ - الإمام سليمان الطُوفي الحنبلي أصولياً وفقهياً، د. محمد الغرايبة. فيه دراسة شاملة كسابقتها للجانب التاريخي في حياة الطُوفي، وتوسّع في الكلام على محنة الطُوفي، ونسبة عقيدة التشيع والرفض له. أما بخصوص علاقة المصلحة بالأدلة الشرعية فأفرد لها فصلاً، لكنه فهم أن الطُوفي يتكلم عن المصلحة المرسلة، وأنا أخالفه في هذا الفهم، كما بيّنت في هذا البحث.
- ٢ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي. تعرّض فيه تحت عنوان خاصّ إلى موقف الطُوفي من تقديم المصلحة على النص والإجماع، لكنه لم يستوعب توضيح مذهبه؛ فمثلاً: لم يُشر إلى أن الطُوفي يخصّص ذلك بالمعاملات ونحوها، دون العبادات والمقدّرات، فالنص والإجماع فيهما مقدمان على المصلحة عنده. كما لم يوضح مراد الطُوفي بالنص الذي يقع بينه وبين المصلحة التعارض. ولم يتعرّض البتة للبحث في القضايا السبع من السنة النبوية التي ذهب الطُوفي إلى معارضتها بالمصالح.

(١) فاكتفى في متن الكتاب (ص ٩٢) بجواب إجمالي لا يتعدى ثلاثة أسطر، ثم زاد ذلك في الهامش بما لا يتجاوز أربعة عشر سطراً.

٤ - تخصيص النص بالمصلحة، إعداد أيمن جبرين جويلس. أفرد مبحثاً خاصاً لبيان موقف الطُوفي من معارضة المصلحة للنص وتخصيصها له، لكن لي بعضُ المؤاخذات على ما ذهب إليه المؤلفُ في بيان موقف الطُوفي، بَيَّنَّهَا أثناءَ عَرَضِي لذلك. كما أنه اكتفى بالتعليق على قضية واحدة - فقط - من تلك القضايا السبع من السنة النبوية التي ذهب الطُوفي إلى معارضتها بالمصالح.

وسأسعى في بحثي هذا - إن شاء الله تعالى - إلى استيعاب جميع الجوانب المذكورة بالبحث بما يظهر لي من كلام الطُوفي وغيره من علماء الأصول. كما أنني وقفتُ على نصٍّ قديم يعود لإمام في القرن العاشر الهجري ينتقدُ فيه رأي الطُوفي^(١)، وهذا ما لم يذكره واحدٌ من الباحثين المذكورين.

منهجية البحث:

اعتمدت الدراسة المنهجين الوصفي والتحليلي في بيان موقف نجم الدين الطُوفي من المصلحة وعلاقتها بالنص، من خلال شرحه لحديث: «لا ضرر ولا ضرار» من كتابه «شرح الأربعين النووية». كما اعتمدت المنهجَ المقارن؛ حيثُ قارنتُ بين موقف الطُوفي والأصوليين من المصلحة وعلاقتها بالأدلة الشرعية. والتحليلي والمقارن -أيضاً- في دراسة استدلالاته. وبخاصة النصوص التي ادَّعى معارضتها بالمصالح.

خطة البحث:

الفصل الأول: علاقة المصلحة بالنص وسائر الأدلة الشرعية عند نجم الدين الطُوفي وغيره من الأصوليين.

المبحث الأول: التعريف بنجم الدين الطُوفي.

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وولادته، ووفاته.

(١) انظر القسم الثاني والثالث من المطلب الثاني من أقسام المصلحة.

المطلب الثاني: علومُه، ومشايخُه، ورَحَلَاتُه.

المطلب الثالث: مصنفاَتُه.

المبحث الثاني: علاقة المصلحة بالنص وسائر الأدلة الشرعية عند الطُوفي.

المطلب الأول: تعريف المصلحة، وأقسامها، واهتمام الشارع بها عند الطُوفي.

المطلب الثاني: رعاية المصلحة دليلٌ مستقلٌّ عند الطُوفي مقدَّمٌ على سائر الأدلة الشرعية.

المطلب الثالث: محلُّ تقديم المصلحة على النص وسائر الأدلة، وطريق معرفة المصلحة عند الطُوفي.

المبحث الثالث: علاقة المصلحة بالنص وسائر الأدلة عند الأصوليين.

المطلب الأول: تعريف المصلحة، واهتمام الشارع بها عند الأصوليين.

المطلب الثاني: أقسام المصلحة عند الأصوليين.

المطلب الثالث: مقارنة بين المصلحة عند الأصوليين والطُوفي.

المطلب الرابع: تقسيم الأحكام إلى ما هو حقٌّ الله وحقُّ العبد.

المطلب الخامس: ثمرة الخلاف بين رأي الطُوفي وغيره من الأصوليين.

المطلب السادس: سبب سلوك الطُوفي هذا المسلك.

الفصل الثاني: استدلالات الطُوفي على دعواه، دراسةٌ وتحليل.

المبحث الأول: دراسة الاستدلالات النصية.

المطلب الأول: حديث تيمم الجنب.

المطلب الثاني: حديث: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ».

المطلب الثالث: حديث: «لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمتُ الكعبةَ وبنيتها على قواعد إبراهيم».

المطلب الرابع: حديث: «أمر النبي ﷺ الصحابة بجعل الحجَّ عمرة».

المطلب الخامس: حديث: «أمر النبي ﷺ الصحابة بالتحلل يومَ الحديبية».

المطلب السادس: حديث: «مَن قال: (لا إله إلا الله) دَخَلَ الجنةَ».

المطلب السابع: حديث: أن رجلاً دخل المسجد يصلي، فقال النبي ﷺ لأبي بكر: «أذهب فاقتله».

المبحث الثاني: دراسة الاستدلالات العقلية.

المطلب الأول: دراسة الاستدلال الأول.

المطلب الثاني: دراسة الاستدلال الثاني.

الخاتمة والنتائج.

والله تعالى أسأل، أن أكون قد وُفِّقْتُ فيما كتبتُ، وأن يتجاوز عن خطئي وزللي، آمين.

الفصل الأول

علاقة المصلحة بالنص وسائر الأدلة الشرعية عند نجم الدين الطوفي وغيره من الأصوليين

المبحث الأول : التعريف بنجم الدين الطوفي

المطلب الأول : اسمه ، ونسبه ، وولادته ، ووفاته

اتفقت مصادرُ ترجمة الطوفي على أنه: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الحنبلي الطوفي الصُّرَّصري البغدادي^(١). ولقبه نجم الدين. وكنيته: أبو الربيع. والطوفي -بضم الطاء وسكون الواو بعدها فاء^(٢)-: نسبة إلى (طوف) أو (طوفى) مكان ولادته، وهي: قريةٌ من أعمال مدينة صرصر قرب بغداد^(٣).

وقد اختلفَ في سنة ولادته؛ فأرخها الحافظ ابن حجر سنة سبع وخمسين وستمائة^(٤). وأرخها ابنُ العماد سنة بضع وسبعين وستمائة^(٥). ومال الدكتور مصطفى زيد إلى: أن ولادته سنة (٦٥٧هـ) أو حولها^(٦).

كما اختلفَ في سنة وفاته؛ فأرخها الصَّفدي سنة عشرٍ وسبعمائة^(٧)، ونقل السُّيوطي عن بعضهم أنها: سنة إحدى عشر وسبعمائة^(٨). بينما أرَّخها ابن رجب

(١) أعيان العصر (٤٤٥/٢) والذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٦/٢-٣٧٠) والدرر الكامنة (١٥٤/٢) وبغية الوعاة (٥٩٩/١-٦٠٠) وشذرات الذهب (٣٩/٦) والأعلام (١٢٧/٣).

(٢) الدرر الكامنة (١٥٤/٢).

(٣) الذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٦/٢-٣٧٠) والدرر الكامنة (١٥٤/٢).

(٤) الدرر الكامنة (١٥٤/٢).

(٥) شذرات الذهب (٣٩/٦). [تنبيه] وقع في مطبوعة الذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٦/٢): أنه ولد سنة بضع وسبعين وسبعمائة. وهو خطأ مطبعي جزمًا؛ لأن ابن رجب نفسه ذكر بعد ذلك أحداثًا وقعت للطوفي في سنوات قبل هذا التاريخ، كما ذكر أيضًا: أن وفاته سنة ست عشرة وسبعمائة.

(٦) انظر سبب ميله إلى ذلك في: المصلحة في التشريع الإسلامي (ص ٤٥).

(٧) أعيان العصر (٤٤٦/٢).

(٨) بغية الوعاة (٦٠٠/١).

وابن حجر وابن العماد سنة ست عشرة وسبعمائة^(١). ورَجَّح الدكتور مصطفى زيد هذا التاريخ الأخير لوفاته^(٢).

المطلب الثاني: علومه، ومشايخه، ورحلاته

قال الصَّفدي واصفاً الطُّوفي وعلومه ومعارفه التي تحلَّى بها: «كان فقيهاً حنبلياً، عارفاً بفروع مذهبه ملياً، شاعراً أديباً، فاضلاً لبيباً، له مشاركة في الأصول، وهو منها كثيرُ المحصول، قيماً بالنحو والفقه والتاريخ ونحو ذلك»^(٣).

قرأ الفقه الحنبلي والأصول واللغة والحديث في صَرْصَر وبغداد على جماعة من العلماء، ك: تقي الدين الزيرياتي، وأبي عبد الله محمد بن الحسين الموصلي، والنصر الفاروقي، وأبي بكر القلانسي. ثم سافر إلى دمشق سنة أربع وسبعمائة؛ فسمع بها الحديث من جماعة، ولقي تقي الدين ابن تيمية والمزني وغيرهما. ثم سافر إلى مصر سنة خمس وسبعمائة، فسمع بها الحديث من جماعة أيضاً، وقرأ النحو على أبي حيان النحوي. ثم سافر إلى الصعيد، ولقي بها جماعة، وحجَّ، وجاور بالحرمين الشريفين، وسمع بها^(٤). واستقرَّ آخر أمره بقُوص من صعيد مصر إثر واقعة شهد عليه بها بالرَّفْض^(٥).

المطلب الثالث: مصنّفاته

أكثر الطُّوفي من التصنيف في شتى العلوم، فصنّف في أصول الدين: «بغية السائل في أمهات المسائل». وفي التفسير: «الإكسير في قواعد التفسير». وفي

(١) الذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٩/٢) والدرر الكامنة (١٥٦/٢) وشذرات الذهب (٣٩/٦) والأعلام (١٢٧/٣).

(٢) انظر سبب هذا الترجيح في: المصلحة في التشريع الإسلامي (ص ٤٥).

(٣) أعيان العصر (٤٤٥-٤٤٦).

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٨/٢، ٣٦٩-٣٧٠) والدرر الكامنة (١٥٤/٢-١٥٥) وشذرات الذهب (٣٩/٦-٤٠).

(٥) انظر الكلام على ذلك في: الذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٨/٢، ٣٦٩-٣٧٠) والدرر الكامنة (١٥٤/٢-١٥٥) وشذرات الذهب (٣٩/٦-٤٠).

الحديث: «شرح الأربعين النووية». وفي الفقه: «الرياض النواضر في الأشباه والنظائر». وفي أصول الفقه: «مختصر الروضة» للموفق ابن قدامة، و«شرحه»، و«معراج الوصول». وفي الجدل والمناظرة: «عَلَمَ الْجَدَل في عِلْمِ الْجَدَل». وفي اللغة: «شرح مقامات الحريري». وغير ذلك^(١).

المبحث الثاني: علاقة المصلحة بالنص

وسائر الأدلة الشرعية عند الطوفي

تعرّض الطوفي للكلام على المصلحة وعلاقتها بالنص وسائر الأدلة الشرعية في كتابه «شرح الأربعين النووية» عند شرح الحديث الثاني والثلاثين^(٢)، وهو قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣). وسأبيّن مذهبه في ذلك:

المطلب الأول: تعريف المصلحة، وأقسامها، واهتمام الشارع بها عند الطوفي
عرّف الطوفي المصلحة في اللغة والعرف والشرع؛ أما لغة فقال:

«أما لفظها فهو مفعلة من الصلاح، وهو: كون الشيء على هيئة كاملة، بحسب ما يراود ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به»^(٤).

وأما عرفاً: فعرفها بأنها: «السبب المؤدّي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدّية إلى الربّح»^(٥).

(١) الذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٧/٢) والدرر الكامنة (١٥٥/٢) وشذرات الذهب (٣٩/٦) والأعلام (١٢٨/٣).

(٢) شرح الأربعين النووية (ص ٢٣٩).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (٧٤٥/٢) كتاب الأقضية، باب القضاء في المرافق. وابن ماجه في السنن، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم (٢٣٤٠). والدارقطني في السنن، كتاب البيوع، حديث رقم (٣٠٧٩). وحسنه الإمام النووي في الأربعين، لكن رواية مالك مرسلة. وقد استوعب الكلام على تخريجه الحافظ ابن رجب في: جامع العلوم والحكم (٢٠٧/٢-٢١١).

(٤) شرح الأربعين النووية (ص ٢٣٩).

(٥) المرجع السابق.

وأما شرعاً فعرفناها بأنها: «السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة»^(١). فالمصلحة شرعاً أخص من المصلحة عُرْفاً بالنظر إلى تخصيصها بمقصود الشارع، وليست مطلقً الصلاح والنفع. وقد قرّر الطوفي اهتمام الشارع بالمصلحة، واستدلّ على ذلك بأربعة أمور^(٢):

أولاً: نصوص من الكتاب والسنة فيها ذكر المصالح والمنافع المترتبة على الأحكام، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩).

ثانياً: إجماع من يعتدُّ به على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفسد.

ثالثاً: دليل العقل؛ وذلك: أن الفعل الذي لا علة له عبث، والله تعالى منزّه عن العبث.

رابعاً: النظر، وذلك: أنه تعالى راعى مصلحة خلقه عموماً وخصوصاً في مبدئهم، حيث خلّقه على هيئة ينالون بها مصالحهم في حياتهم، كما راعاها في معاشهم، حيث هيّأ لهم أسباب ما يعيشون ويتمتعون به من خلق السماوات والأرض. ثم إنه قسّم المصلحة الشرعية إلى قسمين^(٣).

الأول: ما يقصده الشارع لحقه، كالعبادات.

الثاني: ما يقصده الشارع لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات.

المطلب الثاني: رعاية المصلحة

دليل مستقل عند الطوفي مقدّم على سائر الأدلة الشرعية

ينظر الطوفي إلى المصلحة أو رعاية المصلحة على أنها: دليل شرعي مستقل عن سائر الأدلة الشرعية، وبالتالي يمكن أن يقع التعارض بينها؛ فيأتي النص مثلاً على خلاف المصلحة. فقد ذكر: أن أدلة الشرع بالاستقراء تسعة عشر

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق (ص ٢٤٠-٢٤٥).

(٣) المرجع السابق.

وعدها^(١)، مقررًا أن حديث: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢). «يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً»^(٣). ثم نبّه على أن أقوى تلك الأدلة النص والإجماع^(٤). ثم قال بعد ذلك: «ثم هما -أي: النص والإجماع- إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها؛ فإن وافقاهما فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي: النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار». وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدّم السنة على القرآن بطريق البيان»^(٥).

ونبّه في موضع آخر على أن تقديمه المصلحة على النص والإجماع وباقي الأدلة الشرعية «إنما هو تقديم دليل شرعي على أقوى منه»^(٦) وهو متعين؛ للإجماع على العمل بالراجح، كما قدّموا الإجماع على النص والنص على الظاهر»^(٧). ومن كلامه هذا نقف على عدة أمور:

أولها: أن تصريحه بأن رعاية المصلحة دليل، ومغايرته بينها وبين باقي الأدلة التسعة عشر بحيث يمكن فرض أن تتوافق معها وأن تتخالف، وتصريحه أيضاً: بأن رعاية المصلحة أقوى من تلك الأدلة ومقدمة عليها عند التعارض.

(١) المرجع السابق (ص ٢٣٧). قال: «أولها: الكتاب، وثانيها: السنة، وثالثها: إجماع الأمة، ورابعها: إجماع أهل المدينة، وخامسها: القياس، وسادسها: قول الصحابي، وسابعها: المصلحة المرسلة، وثامنها: الاستصحاب، وتاسعها: البراءة الأصلية، وعاشرها: العوائد، الحادي عشر: الاستقراء، الثاني عشر: سد الذرائع، الثالث عشر: الاستدلال، الرابع عشر: الاستحسان، الخامس عشر: الأخذ بالأخف، السادس عشر: العصمة، السابع عشر: إجماع أهل الكوفة، الثامن عشر: إجماع العشرة، التاسع عشر: إجماع الخلفاء الأربعة».

(٢) تقدم تخريجه قريباً.

(٣) شرح الأربعين النووية (ص ٢٣٨).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) قال محقق الكتاب: «كذا في النسخ، ولعل المقصود: إنما هو تقديم دليل شرعي على (ما هو) أقوى منه».

(٧) شرح الأربعين النووية (ص ٢٧١).

أدلة قاطعة - لا يُساورها الشك - على أنه يعدُّ رعاية المصلحة دليلاً مستقلاً عن باقي الأدلة التسعة عشر، وعليه كان المفترضُ به أن يجعل الأدلة العشرين بدلاً تسعة عشر.

ثانيها: أن النصَّ والإجماع قد يُخالفا رعاية المصلحة، كما صرَّح به. وقد ادَّعى أيمن جويلس: «أن الطُوفي يرى أن هذه الأدلة -أي: التسعة عشر- لا تتضمن ضرراً أبداً من ناحية نظرية، ولكن قد تأتي بضرر عند التطبيق؛ بسبب ملاسبات المكلف وزمانه ومكانه»^(١). وأرى: أن هذه الدَّعوى بعيدة جداً عن كلام الطُوفي لمن تأمله؛ فإنه صريحٌ غاية الصراحة في: أن نفس النصَّ والإجماع قد يأتيان على خلاف المصلحة باقتضائهما الضرر، فالطُوفي يتكلم عن نفس دالتيهما، لا عما قد يترتب على تطبيق المكلف للحكم في الواقع. ومن كلامه الصريح في ذلك قوله: «إن النصَّ والإجماع؛ إما أن لا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية أو يقتضيا ذلك، ... وإن اقتضيا ضرراً؛ فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه»^(٢). وقوله أيضاً: «أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل؛ فإن رأينا دليلَ الشرع متقاعداً عن إفادتها؛ عَلِمْنَا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها»^(٣). فهو يتكلم عما يفيدُه ويقتضيه ذات النصَّ والإجماع ويدلَّان عليه، لا عما يَعتري الحكم عند التطبيق. ويؤكدُ هذا: أنه يعد النصَّ والإجماع كسائر الأدلة «أمراً مبهماً؛ يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة، ويحتمل أن لا يكون»^(٤).

ثالثها: وجوب تقديم المصلحة على النصَّ والإجماع -وبالأولى غيرهما من الأدلة- إن خالفا المصلحة. وأن هذا تقديمٌ لدليل شرعيٍّ راجحٍ على دليلٍ شرعيٍّ مرجوح. وقد نصَّ الطُوفي على ذلك في غير ما موضع. فقد قال في موضع آخر غير ما نقلته آنفاً: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى

(١) تخصيص النص بالمصلحة (ص ١٩١-١٩٢).

(٢) شرح الأربعين النووية (ص ٢٧٩).

(٣) شرح الأربعين النووية (ص ٢٧٩-٢٨٠).

(٤) المرجع السابق (ص ٢٧٢).

أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى»^(١). وقال في موضع ثالث: «فقد ظهر بما قرّرناه: أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع، فليقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض بطريق البيان»^(٢). وبهذه التصريحات -التي لا تحتمل التأويل- يُردُّ على ما ذهب إليه أيمن جويلس -أيضاً- من: أن الطوفي لا يعد المصلحة أقوى من النص والإجماع^(٣).

رابعاً: أن مراده بتقديم المصلحة على النص والإجماع هو: التخصيص والبيان لهما، لا تعطيلهما.

أقول: هذان المعنيان لتقديم المصلحة على النص يمكن تصوّرهما في حال كان النص مجملاً أو عاماً؛ فالمجمل هو ما يحتاج إلى البيان، والعام هو الممكن أن يُخصَّ بقصر الحكم على بعض الأفراد التي شملها النص؛ لأجل المصلحة. وحينئذٍ -كما يقول الطوفي- لا يكون تقديم المصلحة على النص تعطيلاً لهما. لكن ما هو موقفه فيما لو تعارضت المصلحة مع نص ليس مجملاً فيحتاج إلى بيان، ولا عاماً فيقال بتخصيصه؟ فإن قال حينئذٍ بتقديم المصلحة عليه كان ذلك تعطيلاً للنص؛ لأن هذا التقديم -والحال ما ذكر- ليس بياناً ولا تخصيصاً، ولكنه ترك للنص بإعمال المصلحة دونه. وإن قال: بتقديم النص عليها، يكون قد حقق معنى نفيه لتعطيل النص. لكن يفاجئنا الطوفي بالتصريح بتقديم المصلحة حينئذٍ على غيرها من الأدلة الشرعية فيقول: «وإن اختلفا؛ فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع، ... وإن تعذر الجمع بينهما قُدِّمت المصلحة على غيرها»^(٤).

خامساً: عدّ الطوفي (المصالح المرسلة) من جملة الأدلة التسعة عشر، ثم فرّض أن رعاية المصالح قد تخالف تلك الأدلة من غير أن يستثني (المصالح المرسلة). وصنّيعه هذا دليل على أنه يفرّق بين المصالح المرسلة ورعاية

(١) المرجع السابق (ص ٢٣٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٧٠-٢٧١).

(٣) تخصيص النص بالمصلحة (ص ١٦٩-١٧٠).

(٤) شرح الأربعين النووية (ص ٢٧٧).

المصلحة، وقد صرَّح هو بذلك أواخرَ كلامه على المصلحة فقال: «واعلم أن هذه الطريقة التي قرَّناها مستفيدينَ لها من الحديث المذكور، ليست هي القول بالمصالح المرسلَة على ما ذَهَبَ إليه مالك، بل هي أبلغُ من ذلك»^(١). فنراه ينفي أن تكون طريقته في رعاية المصلحة هي المصالح المرسلَة، ويبيِّن وجهَ فرقٍ بينهما: بأنَّ رعاية المصلحة عنده أبلغ. وهذا الأمرُ مفصلٌ مهمٌّ لنا في التعرف على (رعاية المصلحة) -في نظر الطُوفي- من أيِّ صنفٍ هي من المصالح عند الأصوليين؟! كما سيأتي في المبحث الثالث.

وقد فهمَ د. محمد الغرايبة أن الطُوفي يتكلَّم عن المصلحة المرسلَة^(٢)، وما ذكرته أنفاً يردُّ هذا الفهم، كيف والقائلون بحجية المصلحة المرسلَة يشترطون فيها أن لا تخالف نصاً؟! لأن حقيقتها -كما سيأتي بيانه من كلام الأصوليين في المبحث الثالث-: ما لم يدل الدليل على اعتبارها ولا إلغائها^(٣). وما خالف النصَّ أو الإجماع قام الدليل على إلغائها، فليست حينئذٍ من المصالح المرسلَة.

المطلب الثالث : محلُّ تقديم المصلحة

على النص وسائر الأدلة، وطريق معرفة المصلحة عند الطُوفي

الفرع الأول: معنى الاستدلال برعاية المصلحة عند الطُوفي

زاد الطُوفي في شرح طريقته في الاستدلال برعاية المصلحة فقال: «هي: التعويلُ على النصوص والإجماع في العبادات والمقدَّرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»^(٤). فهو يفرِّق بين أبواب الشريعة بخصوص ما يُعوَّل عليه في معرفة أحكامها، والقسمة عنده ثنائية هكذا.

(١) المرجع السابق (ص ٢٧٤).

(٢) انظر كتابه: الإمام سليمان الطُوفي الحنبلي أصولياً وفقهياً (ص ١٩٧، ٢١١، ٢١٤).

(٣) وقد عرَّف د. الغرايبة في كتابه الإمام سليمان الطُوفي الحنبلي أصولياً وفقهياً (ص ٢١٢) المصلحة المرسلَة بذلك.

(٤) المرجع السابق (ص ٢٧٤).

أولاً: العبادات والمقدّرات يعوّل فيها على النصوص والإجماع.

ثانياً: المعاملات وباقي الأحكام يعوّل فيها على المصالح، وأمثلة العبادات واضحة، والمقدّرات نحو الكفارات والحدود والفرائض، والمعاملات نحو البيع والإجارة والهبة.

وأما باقي الأحكام التي قاسها على المعاملات وأعطاه حكمها من حيث الاستدلال عليها؛ فالظاهر من تقسيمه أنه يُدخِل فيها أحكام النكاح.

والفرق -عند الطوفي- بين العبادات ونحوها والمعاملات ونحوها في اعتبار المصالح.

أن الأولى حق الشارع، ولا يمكن معرفة حقه -كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً- إلا من جهته نصاً أو إجماعاً.

والثانية -التي هي حقوق المكلفين- قائمة على رعاية المصالح، فأحكامها سياسية شرعية وُضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعوّل^(١).

هذا، ولم ينبّه بعض المعاصرين^(٢) على: أن تقديم المصلحة على سائر الأدلة عند الطوفي إنما هو في غير العبادات ونحوها.

الفرع الثاني: طريق معرفة المصلحة

كشّف الطوفي عن طريق معرفة المصالح -عنده- بالنسبة للمعاملات ونحوها فقال -بعد أن نبّه على أن مصالح العبادات تخفى على مجاري العقول والعبادات- ما نصه: «أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل؛ فإن رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها؛ عَلِمْنَا أنه أحالنا في تحصيلها

(١) المرجع السابق (ص ٢٤١، ٢٧٩).

(٢) ك: البوطي في ضوابط المصلحة (ص ١٧٨-١٨٢).

على رعايتها»^(١). إذاً ، فطريق معرفة المصلحة في المعاملات ونحوها عنده هو حكمُ عادة المكلفين وعقولهم. لكن كيف يجمع الطُوفي بين هذا وتعريفه المصلحة شرعاً: بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع. فإن المعقول من ذلك: أن مقصود الشارع يعرفُ من طريقه ، لا من طريق عادات المكلفين وعقولهم!

الفرع الثالث : نوع النصّ الذي يمكن أن يعارض المصلحة

بيّن الطُوفي -أيضاً- نوع النصّ الذي يتصور تعارض المصلحة معه، فقسّم النصّ أربعة أقسام^(٢):

١ - متواتر صريح.

٢ - ومتواتر محتمل.

٣ - وأحادي صريح.

٤ - وأحادي محتمل.

فعنده: أن المصلحة مقدّمة على هذه الأقسام كلّها؛ لأن المصلحة قطعية من كلّ وجه، بخلاف أقسام النص المذكورة؛ فهي ظنية؛ أما الثلاثة الأخيرة: فلظنية الدلالة أو السند. أما الأول فهو وإن كان متواتراً صريحاً في موضوعه، لكنه قد يدخله الظن من جهة عموم أو إطلاق، وهو يقدرُ في كونه قاطعاً مطلقاً.

واستبعد الطُوفي قسماً خامساً من النصوص، وهو: المتواتر الصريح غير المحتمل لعموم أو إطلاق، بحيث حصلت فيه القطعية من كلّ جهة فلا يتطرّق إليه احتمالٌ بوجه؛ فهذا يمنع الطُوفي أنه يخالف المصلحة^(٣).

وإبرازُ موقف الطُوفي من هذا النوع الأخير جدُّ مهم؛ لأنه يمنع كثيرين من التمسك بكلامه في المصالح، ممن يُنادون بالخروج عن حكم النصوص القطعية

(١) شرح الأربعين النووية (ص ٢٧٩-٢٨٠).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٥١-٢٥٢).

(٣) المرجع السابق.

المجمع عليها بدعوى مخالفتها للمصلحة^(١). ولم ينبّه بعض من كتب عن مذهب الطُوفي من المعاصرين على نوع النص الذي يفرض الطُوفي معارضة المصلحة له وتقديمها عليه^(٢). وسيأتي في ثمرة الخلاف بين رأي الطُوفي ورأي غيره من الأصوليين تعليق على موقف الطُوفي من تقديم المصلحة على أنواع النصوص الأربعة الأولى.

المبحث الثالث

علاقة المصلحة بالنص عند الأصوليين.

المطلب الأول

تعريف المصلحة، واهتمام الشارع بها عند الأصوليين

تقدّم في كلام الطُوفي معنى المصلحة لغةً، فلا حاجة لإعادته.

أما تعريفها اصطلاحاً: فالمصالحُ كما قال العزّابن عبد السلام: «ضربان: أحدهما: حقيقي، وهو: الأفراح واللذات. والثاني: مجازي، وهو: أسبابها»^(٣). وقال عضد الدين الإيجي: «المصلحة: اللذة وسيلتها»^(٤).

واقتصر الغزالي في تعريف المصلحة على الأسباب المحصّلة لمقاصد الشارع فقال: «أما المصلحة فهي: عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصدُ الخلق، وصالحُ الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نَعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع. ومقصودُ الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظَ عليهم دينهم،

(١) انظر في هذا: السياسة الشرعية للقرضاوي (ص ١٤٦، ١٥٠).

(٢) من هؤلاء: الكوثري في مقالاته (ص ٣٤٤) والبوطي في ضوابط المصلحة (ص ١٧٨) وشلبي في تعليل الأحكام (ص ٢٩٢-٢٩٣) وجلال الدين في المصالح المرسلة (ص ٦٧).

(٣) قواعد الأحكام (١/١٣).

(٤) شرح مختصر ابن الحاجب (٢/٢٣٩) والمحصل (٦/١٧٩).

ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم ومالهم. فكلُّ ما يتَّصَمَّنُ حفظَ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلُّ ما يُفَوِّتُ هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعُها مصلحة»^(١). ولعلَّ الطُّوفي اعتمد في تعريفه للمصلحة شرعاً على كلام الغزالي هذا، فكلاهما يُطلقها على: أسباب المنافع التي أراد الشارع تحقيقها في الخلق، وليس على ذات المنافع.

وقد اختار تعريف الغزالي للمصلحة من المعاصرين د. جلال الدين عبد الرحمن ود. يوسف القرضاوي^(٢). بينما اعترضه د. مصطفى الزلمي: بأن فيه خلطاً واضحاً بين الحكم والمصلحة المترتبة على تنفيذه، التي هي مقصود الشارع للخلق^(٣). ثم اختار تعريف المصلحة شرعاً بأنها: عبارة عن منفعة مادية أو معنوية دنيوية أو أخروية يجنيها المكلف من عمله بما هو واجب أو مندوب أو مباح. ودرء مفسدة مستدفة بالامتناع عن العمل بما هو محرّم أو مكروه^(٤).

هذا تعريف المصلحة، أما اهتمام الشارع برعايتها فلا يختلف موقف الأصوليين عن موقف الطُّوفي في تقرير اهتمام الشارع بمصالح خلقه في الشريعة ومراعاته إياها، فذلك محل إجماع بينهم^(٥).

المطلب الثاني: أقسام المصلحة عند الأصوليين

قسّم الأصوليون المصلحة إلى أقسام متعددة باعتبارات، كتقسيمها باعتبار المقصود إلى: ضروري، فحاجي، فتحسيني^(٦). والذي يهمنا هنا هو: تقسيم المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها وعدم اعتبارها. وقد تنوّعت تقسيماتهم لها

(١) المستصفى (١/٢٨٦-٢٨٧).

(٢) المصالح المرسلّة (ص ١٢) والسياسة الشرعية (ص ٨٤).

(٣) أصول الفقه الإسلامي (ص ١٢٥). وانظر: المقاصد العامة للشريعة (ص ١٣٤-١٣٥).

(٤) أصول الفقه الإسلامي (ص ١٢٥).

(٥) انظر في ذلك: الموافقات (٢/٦) وضوابط المصلحة (ص ٧٠-٧٨).

(٦) المستصفى (١/٢٨٧-٢٩١) وشرح مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٠-٢٤١) والموافقات (٢/٨-١٢) والبحر المحيط (٥/٢٠٨-٢١٣) وتعليل الأحكام (ص ٢٨٢-٢٨٦).

بهذا الاعتبار، لكنَّ حاصلها يجتمع في ثلاثة أقسام: مصلحة معتبرة، ومصلحة مُلغاة، ومصلحة مُرسَلة^(١). وهذا شرُحُ معانيها:

القسم الأول: المصلحة المعتبرة، وهي: ما قام الدليلُ على اعتبارها. وتحت هذا القسم أنواعٌ وتفاصيلُ استوعَبَ بحثُها الأصوليون في مسَلَكِ المناسبة من مباحث القياس، ويُسمَّى هذا القسم بـ (المناسب) ويقولون في تعريفه: ما اعتُبِرَ فيه عينُ الوصف في عين الحكم بنصٍّ أو إجماع، أو لا بهما، بل بترتيب الحكم على وَفْقِهِ^(٢).

وفي الجملة لا خلافَ بين الأصوليين في قبولِ هذا القسم والاحتجاجِ به^(٣)، ويكونُ الاستدلالُ به على الأحكام في صورة قياسٍ شرعيٍّ، فهو نوعٌ من أنواع العِلَلِ في القياس.

القسم الثاني المصلحة المُلغاة، وهي: ما قام الدليلُ على إلغائها؛ بأن يَرْتَبَ الشارعُ الحكمَ على عكسها^(٤)، أي: ما صادمُ النصِّ وإن كان لجنسه نظيرٌ في الشرع^(٥). وذلك: كإيجاب الصوم ابتداءً على المظاهر ونحوه، حيثُ هو ممن يسهل عليه العتق وزيادةً في زجره؛ فإن جنسَ الزجر مقصودٌ في الشرع، لكنَّ النصَّ مَنَعَ من اعتباره -هنا- فأُلغِيَ.

وهذا القسمُ لا خلافَ بين الأصوليين والفقهاءِ في ردِّه وعدم اعتباره؛

(١) انظر هذه الأقسام وتعريفاتها في: المستصفى (٢٨٤-٢٨٦/١) والمحصل (١٦٢-١٦٣/٦) وشرح مختصر ابن الحاجب (٢٤٢-٢٤٤/٢) والبحر المحيط (٢١٣-٢١٦/٥) والإبهاج (٢٣٢٦-٢٣٣٩/٦) وشرح جمع الجوامع للمحلي (٢٨٢-٢٨٦/٢) ومقدمة البحر الزخار لابن المرتضى (ص ١٩٢-١٩٣).

(٢) شرح جمع الجوامع للمحلي (٢٨٤-٢٨٥/٢).

(٣) الإحكام للأمدى (٢٤٧/٣) وإرشاد الفحول (ص ١٩٠).

(٤) نبراس العقول لمُنُون (ص ٢٩٨).

(٥) الكاشف لابن لقمان (ص ٢٠٢).

لمناقضته مقصود الشارع حيث ألغاه^(١). وسأنقل - فيما يأتي - جملة من كلامهم في ذلك.

القسم الثالث: المصلحة المرسلة، وهي: ما لم يَقم دليلٌ معيَّن على اعتبارها ولا إلغائها. وهذا هو المسمَّى عند الأصوليين بـ (الاستصلاح) وسماه بعضهم (الاستدلال)^(٢). وهو مختلفٌ في قبوله والاحتجاج به^(٣)، وأشهرُ مَنْ قبله واحتجَّ به: الإمام مالكٌ رحمه الله تعالى، ونسبَ بعضهم العملَ به إلى أئمة المذاهب، وقال: إنما الفرقُ بينهم في الاسترسال بالأخذ به^(٤). وأكثرُ العلماء المعاصرين ينصرون القولَ بحجيتها^(٥). ويُعتبر لحجيتها ملاءمتها مقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله كما قال الشاطبي^(٦).

والمصالحُ المرسلةُ لا يتصورُ معها قياسٌ؛ لفقدان الأصل المقيس عليه، ومن احتجَّ بها اعتبرها دليلاً شرعياً مستقلاً^(٧). بخلاف المصالحِ المعتمدة كما مرَّ.

وحاصلُ هذه الأقسام الثلاثة: أن المصلحة لا تكونُ محلاً للاعتبار - لا في

(١) الإحكام للآمدي (٢/٤٩) ومختصر منتهى السؤل والأمل (٢/٢٤٣) ومقدمة البحر الزخار لابن المرتضى (ص ١٩٣) والكاشف لابن لقمان (ص ٢٠٣) وإرشاد الفحول (ص ١٩٠).

(٢) البحر المحيط (٦/٧٦).

(٣) انظر مذاهبُ الأصوليين في الاحتجاج بالمصالح المرسلة في: المحصول (٦/١٦٣-١٦٧). وروضة الناظر (١/٤٧٩-٤٨٤). والإحكام للآمدي (٤/٣٩٤) والبحر المحيط (٥/٢١٥-٢١٦). والإيهاج (٦/٢٣٢٦-٢٣٣٩) ومقدمة البحر الزخار لابن المرتضى (ص ١٩٣) والمصالح المرسلة لجلال الدين (ص ٥٦-٦٨) وضوابط المصلحة (ص ٣٠٧-٣٣٥) وتعليل الأحكام (ص ٢٩٢).

(٤) شرح تنقيح الفصول (٢/١٦٢، ٢١١). والبحر المحيط (٥/٢١٥) (٦/٧٧). والفتح المبين في شرح الأربعين (ص ٥١٩) وتخريج الفروع على الأصول (ص ٣٢٠) والمصالح المرسلة لجلال الدين (ص ٦٢، ٦٧).

(٥) علم أصول الفقه لخلاف (ص ٨٨) ومالك حياته وعصره (ص ٣٢٣) وتعليل الأحكام (ص ٢٧٦) والوجيز لزيدان (ص ٢٤٢) وأصول الفقه الإسلامي لزكي شعبان (ص ١٣٩) والسياسة الشرعية (ص ٩٤) والمصالح المرسلة لجلال الدين (ص ٦٢، ٦٧) وغيرهم.

(٦) الاعتصام (٢/١٢٩).

(٧) نبراس العقول لمنون (ص ٣١٩). وانظر: المستصفى (١/٣١٠) وشرح مختصر الروضة (٣/٢١٠).

قياس ولا استصلاح- إذا قام الدليل على إلغائها، بل هي حينئذٍ باطلة مردودة؛ لمناقضتها مقصود الشارع، لا يختلف في هذا المالكية مع غيرهم، فذلك اتفاق بين الأصوليين لا يُعرف لأحدهم فيه خلاف^(١). وإليك جملة من كلام الأصوليين في ذلك:

يقول الشاطبي المالكي -أحد المنظرين في المقاصد والمصالح-: «فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل يرده؛ كان مردوداً باتفاق المسلمين»^(٢). وكذلك نقل اتفاق القياسيين على عدم جواز التعليل بالوصف الذي ألغاه الشارع التاج السبكي^(٣).

وقال الزركشي في أثناء ذكر مذاهب العلماء في حجية المصالح المرسلة، وتوضيح مذهب الإمام مالك فيها ما نصه: «وقال البغدادي في «جنة الناظر»: لا تظهر مخالفة الشافعي لمالك في المصالح؛ فإن مالكا يقول: إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره أفضى نظره إلى: العلم برعاية المصالح في جزئياتها و كلياتها، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمة أصل من أصول الشريعة»^(٤).

وقال إمام الحرمين: «إذا وجدنا أصلاً استنبطنا منه معنى مناسباً للحكم، فيكفي فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة». ثم قال: «ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه فقد أخطأ»^(٥).

وقال الغزالي معلقاً على فتوى الإمام يحيى الليثي المشهورة في كفارة

(١) الإبهاج (٢٣٤٨/٦) وشرح مختصر ابن الحاجب (٢٤٢/٢) ومقدمة البحر الزخار لابن المرتضى (ص ١٩٢-١٩٣) والكاشف لابن لقمان (ص ٢٠٣).

(٢) الاعتصام (١١٣/٢).

(٣) الإبهاج (٢٣٥٠/٦).

(٤) البحر المحيط (٧٧/٦).

(٥) البرهان (١٢٠٣/٢-١٢٠٤).

الوقاع في رمضان ما نصه: «فهذا قولٌ باطلٌ، ومخالفٌ لنصِّ الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال»^(١).

ويقول ابن القيم في بيان أنواع الرأي الباطل: «والرأي الباطل أنواع؛ أحدها: الرأي المخالف للنص. وهذا مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد»^(٢).

المطلب الثالث

مقارنة بين المصلحة عند الأصوليين والطوفي

ما ذكر من تقسيم المصلحة إلى: معتبرة وملغاة ومُرسلَة. وكلام الأئمة -على اختلاف مذاهبهم- المنقول بعده، يُظهر لنا عدة أمور:

أولاً: أن طريق معرفة المصلحة المعتبرة هو النص والإجماع، وأن المصلحة المرسلَة لا بد من اندراجها تحت المقاصد الكلية للشرعية.

ثانياً: اتفقهم على أن المصلحة المخالفة للنص ملغاة، ولم يفرق كلامهم بين نص ظني -كخبر الآحاد- وقطعي؛ لأن الكل واجب العمل به. يقول د. البوطي: «فأما المصلحة التي لا شاهد لها من أصل تُقاس عليه؛ فلا يجوز اعتبارها عند مخالفة النص لها، سواء أكانت مخالفة كلية أم جزئية أم غيره، وسواء أكان النص قطعياً أم غير قطعي، أجمع على هذا كافة الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب»^(٣).

ثالثاً: أن المصلحة المعتبرة -بحسب الاصطلاح المتقدم- لا يتصور عدها دليلاً مستقلاً مقابل للنص أو الإجماع؛ لأن حقيقة الوصف المناسب (المصلحة المعتبرة) بأقسامه أنه: وصف معين علم اعتباره بنص أو إجماع كما مر. فاعتباره

(١) المستصفى (١/٢٨٥).

(٢) إعلام الموقعين (١/٦٧).

(٣) ضوابط المصلحة (ص ١٧٦).

ثَبَّتَ بهما، فلا يتصور أن يكون منافياً لهما. فهـ المصلحة ثابتة حيثُ وجد النص» كما يقول العلامة أبو زهرة^(١). وقال / د. البوطي: «رعاية المصلحة مجردة ليست -في حقيقتها- دليلاً مستقلاً عن النص حتى يمكن اعتبارها قسيماً له، وإنما هي: معنى كليٌ استخلص من تتبع جزئيات الأحكام القائمة في أساسها على النصوص»^(٢).

رابعاً: أن المصلحة المرسلة دليلٌ مستقلٌّ، لكنها عند القائلين بها لا يتصورُ معارضتها للنص والإجماع؛ لأن حقيقتها قائمة على فرض أنه لم يَقم دليلٌ معيَّن على اعتبارها ولا إلغائها؛ فإن قام الدليلُ على أحد هذين لم تكن -بعد ذلك- مرسلة، بل هي إما معتبرة، وإما ملغاة.

وإذا التفتنا إلى الطوفي في تقسيمه المصلحة في شرح حديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرار». نجده لم يُعَرِّج على هذا التقسيم للمصالح الذي قسَّمه الأصوليون، ولا أشارَ إليه بأدنى إشارة^(٣)، مع أنَّ الكلامَ في الاستدلال بالمصالح لا يستقيم عند الأصوليين بدون تحديد نوع المصلحة. بل على العكس تماماً نراه يصرِّح بتقديم المصلحة المعلومة بحكم العادة والعقل على النصِّ في غير العبادات ونحوها. وهذا يتناسبُ مع ما صرَّح به: من أن طريقتَه في الاستدلال برعاية المصلحة ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذَهَبَ إليه الإمامُ مالك، بل هي أبلغُ من ذلك^(٤).

فتحصَّل من ذلك: أن كلامَ الطوفي على رعاية المصلحة مخالفٌ لكلام الأصوليين في طريق معرفة المصلحة المرعية وضوابطها. فلا يمكن إدراجُه تحت أيٍّ من المصلحتين المعتبرة والمرسلة عندهم، وإنما يَندرِجُ تحت قسم المصلحة الملغاة، المجمع على بطلانها وعدم الاعتداد بها، وهي التي يتصورُ معارضتها

(١) ابن حنبل حياته وعصره (ص ٢٧٧). وانظر: ضوابط المصلحة (ص ١٨٥).

(٢) ضوابط المصلحة (ص ١٨٥).

(٣) نعم ذكر الطوفي هذا التقسيم للمصلحة على النحو الذي قرَّره الأصوليون في: شرح مختصر الروضة (٢٠٤-٢١١). لكنه اعترضهم بعد ذلك (٣/ ٢١٤). مستبدلاً إياه بقاعدة قال فيها: هي أعمُّ وأقربُ في معرفة حكم المصالح مما ذكره. لكنه لم يصرِّح فيها بما صرَّح به في «شرح الأربعين» من تقديم المصلحة على النصِّ والإجماع في غير العبادات ونحوها.

(٤) شرح الأربعين النووية (ص ٢٧٤).

للنص والإجماع، لكن لا معنى ولا وزن لتلك المعارضة؛ لأنها حينئذٍ ليست دليلاً شرعياً أصلاً ورأساً.

وفي هذا يقول د. جلال الدين عبد الرحمن: «وقد ظهر الطوفي في القرن السابع الهجري، بمذهب لم يُسبق إليه، وهو: جوازُ العمل بالمصلحة ولو عارضها نصٌّ وإجماع؛ فالمصلحة عنده أقوى منهما. وهذا مخالفٌ لما عليه جميعُ فقهاء المسلمين، فمذهبهُ هذا يتعدَّى حدودَ المصالح المرسلة إلى العمل بالمصلحة التي اتفق على إلغائها وعدمِ اعتبار الشارع لها، وهذا المذهبُ غيرُ صحيح، ومرفوضٌ برُمَّته»^(١).

ويقول العلامة أبو زهرة بعد أن قارنَ بين مذهب الطوفي ومذهب أئمة الحنابلة في المصلحة: «وعلى ذلك نقررُ: أن مسلكَ الطوفي بعيدٌ عن مذهب أحمد، وبعيدٌ عن مسلك كلِّ المخرَّجين والمجتهدين والمرجِّحين في المذهب الحنبلي، فهو رأيٌ شاذٌّ بين علماء الجماعة الإسلامية عموماً، وعلماء المذهب الحنبلي خصوصاً»^(٢).

وأقدمُ مَنْ وقفتُ عليه عرضَ برأي الطوفي وبطلانه هو الإمامُ شهابُ الدين أحمد بن حَجَر الهَيْثَمي في شرح الحديث المذكور من «شرحه على الأربعين النووية»، فإنه قال بعد أن قرَّر رعاية الشارع لمصالح الخلق واشتمالَ أحكامه تعالى عليها ما نصّه:

«وَعَلِمَ أيضاً: أنه لو وَرَدَ دَلِيلٌ خَاصٌّ بِضَرَرٍ خَاصٍّ خُصَّصَ بِهِ هَذَا الْعَمُومُ -يعني: لا ضررَ ولا ضرار- على القاعدة الأصولية من تقديم الخاصِّ على العام، ولا نَظَرَ حينئذٍ إلى رعاية المصالح؛ لأنَّ الشارعَ أدري بذلك من غيره في العبادات والعبادات والمعاملات. ولبعض الشُّراح هنا تفصيلٌ في ذلك بكلام طويلٍ مُملٍّ خارجٍ عن المقصود، فلذا أعرضتُ عنه وإن كان فيه أنظارٌ شَتَّى ينبغي التفطنُ لها»^(٣).

(١) المصالح المرسلة (ص ٦٧).

(٢) ابن حنبل حياته وعصره (ص ٢٨٠-٢٨١).

(٣) الفتح المبين (ص ٥١٨).

وإذا ثبت أن مذهب الطوفي المذكور في المصلحة مخالف لما عليه اتفاق الأصوليين فهو -إذا- قولٌ شاذٌّ، فهو زلةٌ، وهي «لا يصحُّ اعتمادُها من جهة، ولا الأخذُ بها تقليداً له، وذلك؛ لأنها موضوعةٌ على المخالفة للشرع» كما يقول الشَّاطِبي^(١).

وقد حاول الشيخُ جمال الدين القاسمي تأييدَ ما ذهب إليه الطوفي من تخصيص النص بالمصلحة فقال: «قريبٌ من هذا ما قاله الفقهاء الحنفية عليهم الرحمة في التعامل، وأنه يُخصُّ به الأثر. والتعامل من باب المصلحة المذكورة...»^(٢).

وأنا لا أرى في كلام الحنفية قُرْباً من كلام الطوفي؛ فالتعامل الذي يعتمدون عليه في تخصيص الأثر، هو الإجماع، ويدرجون تخصيص الأثر به في الاستحسان، وسمَّوه الاستحسان بالإجماع أو بعمل الناس. وقد صرَّح الجصاصُ بمراد الحنفية بعمل الناس فقال:

«والمراد بقولهم (عمل الناس): أن السلفَ من الصحابة وعلماء التابعين قد كانوا يشاهدون الناس يفعلون ذلك، فلم يظهر من أحد منهم نكيرٌ على فاعله، فصار ذلك إجازةً منهم له، وإقراراً لهم عليه؛ إذ كانوا هم الأمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر، كما وَصَفَهُم الله تعالى به، فصار ذلك أصلاً بنفسه خارجاً عن موجب القياس الذي وصفنا»^(٣).

وقال البخاري في شرحه على أصول البزدوي ما نصه: «ومنه؛ أي: ومن الاستحسان: ما ثبت بالإجماع، مثل: الاستصناع، يعني: فيما فيه للناس تعامل، مثل أن يأمر إنساناً ليخرز له خُفّاً -مثلاً- بكذا، ويبين صفتَه ومقداره، ولا يذكر له أجلاً، ويسلم إليه الدراهم أو لا يسلم. فإنه يجوز، والقياس يقتضي عدمَ جوازِه؛ لأنه بيعٌ معدومٌ للحال حقيقة، وهو معدومٌ وصفاً في الذمة، ولا

(١) الموافقات (٤/ ١٧٠).

(٢) انظر: تعليقات القاسمي على شرح الطوفي على حديث: «لا ضرر ولا ضرار». الذي أفرد طباعته وعلق عليه (ص ٢٣-٢٤).

(٣) الفصول في الأصول (٤/ ٢٤٨-٢٤٩).

يجوز بيعُ شيءٍ إلا بعد تعيينه حقيقةً؛ أي: ثبوته في الذمة كالسلم، فأما مع
العدم من كل وجه فلا يتصور عقد.

لكنهم استحسنوا تركهُ بالإجماع الثابت بتعامل الأمة من غير نكير؛ لأنه
بالإجماع يتعيَّن جهةُ الخطأ في القياس، كما يتعيَّن بالنص، فيكون واجبَ الترك،
وقصروا الأمر على ما فيه تعامل؛ لأنه معدول به عن القياس. فإن قيل: الإجماع
وقع معارضا للنص، وهو قوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك». قلنا: قد
صار النصُّ في حق هذا الحكم مخصوصاً بالإجماع، فبقي القياسُ النافي للجواز
معارضاً للإجماع، فسقط اعتباره بمعارضة الإجماع^(١).

قلتُ: كفى بالإجماع شاهداً للمصلحة بالاعتبار، وبهذا التوضيح لذلك الأصل
عند الحنفية يظهر أنه لا يتلاقى مع كلام الطوفي في المصلحة.

المطلب الرابع

تقسيم الأحكام إلى ما هو حقُّ الله وحقُّ العبد

تقدَّم أن الطوفي قسَّم المصلحة إلى: ما يقصده الشارعُ لحقه، كالعبادات. وما
يقصده الشارعُ لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعبادات^(٢). وهذا التقسيم
للأحكام لا يختلف فيه الفقهاء، وهم إنما قسَّموا هذا التقسيم؛ نظراً لما اقتضته الأدلةُ
من اختلاف حكم القسمين في مسائل؛ كإسقاط الحق والرجوع عن الإقرار ودرء
العقوبات، مما هو معلومٌ من كتب الفقه والقواعد في الفرق بين القسمين^(٣).

لكنَّ الملاحظ: أن الطوفي بنى على هذا التقسيم أمراً لا يتفق مع ما عليه
الأصوليون والفقهاء، وهو: أنه غايرَ بين ما يُستَدَلُّ به على ما هو حقُّ الله تعالى،
وما هو حقُّ العبد؛ فجعل المعوَّلَ عليه في الاستدلال على ما هو حقُّ العبد -وهو

(١) كشف الأسرار (٤/٥-٦)

(٢) انظر (ص ١٤) من هذا البحث.

(٣) انظر: الفروق (١/١٤٠).

المعاملات والعادات ونحوهما- هي المصلحة المعلومة للمكلفين بحكم العادة والعقل، وفرع عليه أنه إن تعارض النص والإجماع مع تلك المصلحة قُدمت عليهما. والمعول عليه في الاستدلال على ما هو حق الله كالعبادات هو النص.

بينما لا يرى الأصوليون والفقهاء فرقاً بين القسمين في ذلك؛ فقواعد الاستدلال على الأحكام عندهم واحدة، سواءً أكان موضوع تلك الأحكام ما هو حق الله تعالى، أم ما هو حق العبد. والتقسيم المتقدم عنهم للمصالح ينطبق على جميع الأحكام بقسميها. ولذا كان قول الطوفي فرقاً بدون فارق -كما يقول الكوثري^(١)-؛ «لأن الله سبحانه له أن يأمر بما شاء فيما شاء، من غير فارق بين أن يكون أمره في العبادات أو المعاملات، وهو الذي أباح أنواعاً من البيوع بشروط وقيود، وحرّم أنواعاً منها. ودونك أحكام الربا والسلم والإجارة والمزارعة والشركة، والعقوبات حدّد لها حدوداً ورسم لها شروطاً وقيوداً، وهكذا سائر أبواب الفقه»^(٢).

هذا وقد نبّه جماعة من الفقهاء والأصوليين على: أن ما كان من التكليف حقاً للعبد فهو راجع في المآل إلى حق الله تعالى، فالشريعة كلها حق الله تعالى.

يقول الشاطبي: «... ومن هنا يقول العلماء: إن من التكليف ما هو حق لله خاصة، وهو راجع إلى التعبد. وما هو حق للعبد. ويقولون في هذا الثاني: إن فيه حقاً لله، ... فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله؛ فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً، ... فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد»^(٣).

ويقول بعد ذلك: «كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد؛ فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً،

(١) المقالات (ص ٣٤٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الموافقات (٢/ ٣١٥-٣١٦).

وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية. كما أن كل حكم شرعيّ ففيه حق للعباد؛ إما عاجلاً وإما آجلاً؛ بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولذلك قال في الحديث: «حقُّ العباد على الله إذا عبده ولم يشركوا به شيئاً ألا يعذبهم». وعادتهم في تفسير حق الله: أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف كان له معنى معقول أو غير معقول. وحق العبد: ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الآخروية فهو من جملة ما يُطلق عليه أنه حق لله. ومعنى التبعّد عندهم: أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص. وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد»^(١).

ويقول القرافي في (الفرق الثاني والعشرون: بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الأدميين) بعد أن بيّن القسمة: «ونعني بحق العبد المحض: أنه لو أسقطه لسقط، وإلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق الله تعالى»^(٢).

وقد أبدع أبو المظفر السمعاني في تقريره هذا المعنى بخصوص المعاملات، ومما قاله: «وأما أصل عقود المعاملات فمعقولة المعنى إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات يلزم اتباعها، ولا يجوز تجاوزها وتعدّيها»^(٣).

(١) الموافقات (٢/ ٣١٧-٣١٨).

(٢) الفروق (١/ ١٤١).

(٣) قواطع الأدلة (٤/ ١٢١-١٢٣).

المطلب الخامس

ثمرة الخلاف بين رأي الطوفي وغيره من الأصوليين

سبق أن تعرّفنا على مُراد الطُوفي من النصوص التي يقول بتقديم المصلحة عليها عند التعارض^(١)، وهي: المتواتر الصريح، والمتواتر المحتمل، والآحادي الصريح، والآحادي المحتمل. بدعوى ظنيتها وقطعية المصلحة. وفي الوقت ذاته يَرى أن المصلحة التي يقدّمها على تلك النصوص هي: تلك «المعلومة للمكلفين بحكم العادة والعقل»^(٢) من غير أن يضبط تلك المصلحة بضابط شرعي، ولا أن يكون مرجعها المصالح الشرعية المعلومة من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

ورأيه هذا غير مُسلّم، ولا يتفق مع ما تقدّم من مذهب الأصوليين؛ لأنّ تقديم تلك المصلحة التي يفترضها الطُوفي على تلك النصوص أقلّ ما يُقال فيه: إنه تقديم ظنيّ على ظني، واعتبارُ الظنّ الآتي من جهة الشارع أولى من الظنّ الآتي من جهة المكلفين؛ فقد أجمع العلماء على وجوب العمل بخبر الواحد مع أنه ظن، كما اتفق الجماهير على العمل بالقياس مع أنه ظن، فالظنّ طريقٌ معتبرٌ في الشرع إن كان مما دلّ عليه الشارع، وتلك المصلحة المجردة التي لا مرجع لها عند الطُوفي إلا حكم عادة المكلفين وعقولهم لم يدلّ الشرع على اعتبارها، كما مرّ في كلام الأصوليين.

وتظهرُ خطورةُ مذهب الطُوفي أكثر وقتَ ملاحظتنا: أنه يقدّم المصلحة المذكورة على الإجماع - كما مرّ النقل عنه^(٣) - كما يقدّمها على النص. وعليه؛ فإنه لو وَرَدَ مثلاً في المعاملات ونحوها نصٌّ متواترٌ صريح، لكنه عامٌ يحتملُ التخصيصَ أو مطلقٌ يحتملُ التقييد، وقد قام الإجماعُ على اعتبار دلالة العموم أو

(١) انظر (مبحث رعاية المصلحة) من هذا البحث.

(٢) شرح الأربعين النووية (ص ٢٧٩-٢٨٠).

(٣) انظر (ص ١٢) من هذا البحث.

الإطلاق؛ أي: قام الإجماعُ على نفي التخصيصِ والتقييد؛ فإن الطُوفي -بحسب رأيه- يقدّم المصلحةَ على ذلك! مع أن العلماء يجعلون الإجماعَ مُبيناً قاطعاً للمراد من النصِّ ونفي الاحتمالِ عنه، وقد قرّر الشاطبي هذا المعنى ووضّحه، ومما قاله: «ومن ههنا اعتمد الناسُ في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع؛ لأنه قطعيٌّ وقاطعٌ لهذه الشواغب»^(١).

والملاحظُ في الأمر: أن الطُوفيَّ مع تطويله في بيان رأيه والاستدلال عليه لم يَعرِضَ لمثالٍ واحدٍ من النصوص أو سائر الأدلة يخرّجه على رأيه من تقديم المصلحة المذكورة عليها. وهذا قد يجعل رأيَ الطُوفي بعد مقابلته برأي الأصوليين -كما تقدم- أقربَ إلى كونه افتراضاً غير واقع، والله أعلم.

المطلب السادس

سبب سلوك الطُوفي هذا المسلك.

حاول بعضُ المؤلّفين في المصلحة أن يستجلي سبب سلوك الطُوفي هذا المسلك في نظرته إلى المصلحة وعلاقتها بالأدلة الشرعية؛ فمالَ كلامه إلى الربط بين كون الطُوفيّ شيعياً رافضياً -كما ذكره بعضُ المؤرخين^(٢)- وبين رأيه في المصلحة^(٣).

وأنا لا أرى من مُوجبٍ لربط تشييع الطُوفي أو عدم ذلك برأيه المذكور في المصلحة؛ لأُمور:

(١) الموافقات (٣٧/١).

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة (٣٦٨/٢).

(٣) من هؤلاء الذي مالَ كلامهم إلى هذا الرأي: د. محمد سعيد البوطي في كتابه ضوابط المصلحة (ص ١٧٨-١٨٠).

أولها: أن كونَ الطُّوفيِّ شيعياً رافضياً محلّ خلاف بين الباحثين، لا أرى داعياً الآن للاستطراد ببحثه^(١).

ثانيها: أن الشيعة الإمامية يجعلون العقلَ من جملة الأدلة الشرعية على الأحكام التكليفية، لكنَّ شرطَ العمل به عندهم: عدمُ الدليل الشرعي من الكتاب والسنة^(٢). وصرَّح بعضهم بإنكار أئمتهم حجية المصالح المرسلة^(٣)، فمن باب أولى أنهم ينكرون حجية تلك المصلحة التي يفترضها الطُّوفي. وعليه فكيف يصحُّ الربطُ بين تشييع الطُّوفي -بحسب رأي بعضهم- ورأيه المذكور في المصلحة؟!

ثالثها: أن دراسة بعض المسائل الفقهية التي يتبناها الشيعة الإمامية على خلاف جمهور العلماء أظهرت مخالفة الطُّوفي لهم فيها، وفي هذا إشارة قوية على أن تشييع الطُّوفي -لو ثبت- لا علاقة له بأرائه العلمية في كثير من المسائل^(٤).

ولم أرَ للطُّوفي في كلامه على المصلحة إشارة إلى سبب خاص دعاه لسلوك هذا الرأي، فالأقرب إذاً أن يكون ما دعاهُ إلى ذلك هو: ما يدعو غيره من العلماء عادة لتبني الآراء، وذلك: ما ظهر له بحسب فهمه من الأدلة؛ فأظنُّ أن كثرة الأدلة والنصوص المبيِّنة لاهتمام الشارع بالمصلحة ومراعاته لها في تشريع الأحكام أورثت في فكر الطُّوفي قوةً كبيرةً جداً للمصلحة؛ بحيثُ أمكنه -بحسب فهمه- أن يدعي ما ذهب إليه. ومَن يقرأ ما كتبه الطُّوفي في تأصيل القول بالمصلحة وبسطه ذلك يمكنه أن يميل إلى مثل ما قلَّته، والله أعلم.

(١) انظر في بيان عقيدة الطُّوفي: المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد (ص ٤٩-٥٧) وضاوِط المصلحة (ص ١٧٨-١٨٠) والإمام سليمان الطُّوفي الحنبلي أصولياً وفقهياً للدكتور محمد الغرايبة (ص ٣٩-١٥٧). وقد مال كل من مصطفى زيد والغرايبة إلى نفي كونه شيعياً رافضياً، على عكس ما مال إليه البوطي.

(٢) انظر في بيان علاقة العقل بالأدلة الشرعية عند الشيعة الإمامية ما كتبه العلامة محمد أبو زهرة في كتابه: الإمام الصادق (ص ٣٨٠-٣٩٥).

(٣) انظر في ذلك: الإمام الصادق (ص ٤١٧) والإمام سليمان الطُّوفي الحنبلي (ص ٢٠٩).

(٤) انظر في هذا: الإمام سليمان الطُّوفي الحنبلي أصولياً وفقهياً (ص ١٤٧-١٥١) (ص ٢٧٨-٢٩٢).

الفصل الثاني

دراسة استدلالات الطوفي

والنصوص التي ادّعى معارضتها بالمصلحة

تقدّم في الفصل الأول بيانُ مذهب الطوفي في علاقة المصلحة بالنص وسائر الأدلة الشرعية، وأنه عند التعارض يُقدّم المصلحة على النص والإجماع وغيرهما من الأدلة في أحكام المعاملات ونحوها، وقد استدلّ على ذلك بثلاثة وجوه، يمكنُ تقسيمها إلى قسمين.

أحدهما: استدلال نصّي.

والآخر: استدلال عقلي. وسأفردُ كلَّ قسم بمبحث.

المبحث الأول

دراسة استدلالات الطوفي النصية

تمسّك الطوفي بقضايا من السنة تدلّ - حسب قوله - على صحة دعواه، فقال: «قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا»^(١). ثم عرّض لسبعة قضايا، سأفردُ دراسة وتحليل كلَّ منها بمطلب.

المطلب الأول: الخلاف في تيمّم الجنب

قال الطوفي: «منها: معارضة ابن مسعود النصّ والإجماع في التيمّم لمصلحة الاحتياط للعبادة كما سبق»^(٢). والذي سبق هو ما ذكره في معارضة أدلة حجية الإجماع، ونصه: «أن الصحابة أجمعوا على جواز التيمّم للمرض وعدم الماء، وخالف ابن مسعود حيث قال: لو رخصنا لهم في هذا لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء فيتيمّم وهو يرى الماء. فاحتجّ أبو موسى

(١) شرح الأربعين النووية (ص ٢٦٨).

(٢) المرجع السابق.

بالآية وحديث عمار، فلم يلتفت. وهذا ترك للنص والإجماع بمجرد المصلحة، ثم اشتهر هذا عن ابن مسعود ولم ينكر عليه أحد...»^(١).

التحليل: حديث ابن مسعود المذكور أخرجه البخاري عن عمرو بن حفص قال: حدثنا أبي عن الأعمش قال: سمعتُ شقيق بن سلمة قال: كنتُ عند عبد الله وأبي موسى، فقال له أبو موسى: أرايتَ يا أبا عبد الرحمن، إذا أَجْنَبَ فلم يجد ماءً كيف يصنع؟ فقال عبد الله: لا يُصلي حتى يجد الماء. فقال أبو موسى: فكيف تصنعُ بقول عمار حين قال له النبي ﷺ: (كان يكفيك). قال: أَلَمْ تَرَ عَمْرَ لَمْ يَقْنَعْ بِذَلِكَ^(٢)؟ فقال أبو موسى: فدَعْنَا من قول عمار، كيف تَصْنَعُ بهذه الآية^(٣)؟ فما دَرَى عبدُ الله ما يقول. فقال: إنا لو رَخَّصْنَا لهم في هذا لأَوْشَكَ إذا بَرَدَ على أَحدهم الماءُ أَنْ يَدَعَهُ وَيَتِيمَمَ. فقلتُ لشقيق: فإنما كَرِهَ عبدُ الله لهذا؟ قال: نعم^(٤).

(١) المرجع السابق (ص ٢٥٨).

(٢) يريدُ ما أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الحيض، باب التيمم، حديث رقم (٧٠٦)، عن عبد الرحمن بن أبيزى: أن رجلاً أتى عمر فقال: إني أَجْنَبْتُ فلم أجد ماءً. فقال: لا تُصَلِّ. فقال عمار: أما تذكرُ يا أمير المؤمنين إذا أنا وأنت في سرية فأَجْنَبْنَا فلم نجد ماءً، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعتك في التراب وصليت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك وكفيك». فقال عمر: اتَّقِ الله يا عمار. قال: إن شئتَ لم أحدثُ به. قال الحكم: وحدثني بن عبد الرحمن بن أبيزى عن أبيه مثل حديث ذر، قال: وحدثني سلمة عن ذر في هذا الإسناد الذي ذكر الحكم: فقال عمر: نُؤَلِّيك ما توليت. قال الجصاص: «وكانت العلة التي من أجلها رده عمر: أن عماراً ذكر أن عمر كان معه شاهداً لتلك القصة، ولم يذكر ذلك عمر، فاتهم وهم عمار فيه، مع عدالته وفضله عنده، ولم يرد خبره لأنه اتهمه في الرواية، لكن خاف منه الغلط والوهم فيها». الفصول (١١٨/٣).

(٣) يعني الآية في سورة المائدة: (فلم تجدوا ماء فتيمموا). كما جاء في رواية عند البخاري أيضاً. [تنبيه] في رواية البخاري عن عمر بن حفص المذكورة أعلاه: أن أبا موسى احتجَّ أولاً على ابن مسعود بحديث عمار ثم بالآية، وفي رواية أخرى للبخاري عن محمد بن سلام ظاهرها أن أبا موسى ذكر أولاً الآية ثم قصة عمار، قال الحافظ ابن حجر: «ورواية حفص أرجح: لأن فيها زيادة تدل على ضبط ذلك، وهي قوله: (فدعنا من قول عمار، كيف تصنع بهذه الآية)». فتح الباري (١/٦٠٦).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب التيمم، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش تيمم، حديث رقم (٣٤٥، ٣٤٦). وباب التيمم ضربة، حديث رقم (٣٤٧).

وأرى: أن في استدلال الطوفي بهذه القضية على معارضة النصوص بالمصالح مؤاخذات:

أولاً: أنه لو سُلِّمَ فهمُ الطوفي لقول ابن مسعود هذا بأنه تقديم المصلحة على النص، فإنه يُقال: إن المسألة المختلف فيها هي تيمم الجنب لأجل الصلاة، وهي من مسائل العبادات، فإن كان في قول ابن مسعود هذا حجة على تقديم المصلحة على النص والإجماع، فهو حجة على الطوفي في نفيه تقديم المصلحة على النص والإجماع في العبادات! ونحن وإن كنا متفقين والطوفي على منع تقديم المصلحة على النص والإجماع في العبادات، لكنه لما جعل هذا حجة له فيلزمه أنه يقول: إن ابن مسعود كان يقدم المصلحة على النص في العبادات؛ فإما أن يلتزم الطوفي تقديم المصلحة على النص حتى في العبادات؛ ليكون قول ابن مسعود -بحسب فهمه- حجة له في العبادات، ثم هو يقيس عليها المعاملات. وإما أن يمنع تقديم المصلحة على النص في العبادات فيحتاج حينئذ إلى الجواب عن قول ابن مسعود.

ولن يخرج الجواب عن أحد أمرين: فإما أن يدعي الطوفي: أن مذهب ابن مسعود هو تقديم المصلحة على النص في العبادات، وأنه يخالفه؛ لدليل. وإما أن يتأول قول ابن مسعود على وجه ليس فيه دعوى تقديم المصلحة على النص. وعلى التقديرين لا تبقى في القضية للطوفي حجة في تقديمه المصلحة على النص والإجماع في المعاملات ونحوها؛ أما على التقدير الأول؛ فلأن إبطال قول ابن مسعود في العبادات أخرجه عن الحجية. وأما على التقدير الثاني فواضح؛ لأنه بالتأويل أخرج القضية عن كونها معارضة النص بالمصلحة.

وقد يقال: إن موضع الشاهد إنما هو مطلق مراعاة ابن مسعود للمصلحة وتقديمها على النص، والطوفي إنما يخالفه في كونه استعمل ذلك في العبادات فحسب!

أقول: إنما استعمل ابن مسعود ذلك -على تسليمه- في العبادات، وهو أخص من استعماله ذلك مطلقاً، وقد اتفقنا على بطلان الأخص، وبطلان الأخص لا يلزم

منه بطلان ذلك في الأعم، كما لا يلزم منه إثباته في الأعم، وحينئذٍ: فإن دعوى أن ابن مسعود يستعمل ذلك في المعاملات تحتاج إلى دليل آخر، ويتحصّل من ذلك: أن القضية تجرّدت عن الدلالة لما يُريد الطوفي الاستدلال عليه بها.

ثانياً: أن الناظر في كلام ابن مسعود -كغيره من مجتهدي الصحابة- يعلّم يقيناً أنهم أبعد الناس عن دعوى تقديم المصلحة على النص^(١)، وما وقع منهم مما ظاهره مخالفة النصوص يحمل عند الأصوليين؛ إما على أنهم يتأوّلونها لدليل معتبر، أو أنهم لم يطلعوا عليها، أو اطلعوا ولم يُسلموا ثبوتها، ونحو ذلك من تصرفات المجتهدين في الأدلة. أما أن ندعي أنهم يخالفون النص بعد علمهم به وانتفاء الموانع من القول بمقتضاه لأجل رأي رأوه أو مصلحة مجردة عن الاعتبار الشرعي، وإنما هي مجرد الرجوع إلى مصالح الخلق المعلومة لهم بحكم العادة والعقل كما يزعم الطوفي؛ فلا أعلم أحداً من الأصوليين والفقهاء قال بمثله في حقهم رضي الله عنهم، بل هو مذهب فاسد ورأي باطل مخالف للإجماع كما تقدّم في كلام الأئمة.

وقد عقد ابن القيم في «إعلام الموقعين» فصلاً ذكر فيها أقوال مجتهدي الصحابة في ذم الرأي ومخالفة النصوص، ومما رواه من قول ابن مسعود في ذم الرأي: ما قاله البخاري حدثنا جنيد ثنا يحيى بن زكريا عن مجالد عن الشّعبى عن مسروق عن عبد الله قال: «لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي قبله، أما أني لا أقول أمير خير من أمير، ولا عام أخصب من عام، ولكن فقهاؤكم يذهبون، ثم لا تجدون منهم خلفاً، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم». وقال ابن وهب ثنا شقيق عن مجالد به. قال: «ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام ويثلم»^(٢).

فإن قيل: ذكر ابن القيم ما صحّ عن ابن مسعود أيضاً أنه قال في المفوضة: «أقول فيها برأىي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان،

(١) انظر في الرد على من زعم أن في فقه عمر رضي الله عنه ما يخالف الكتاب: ضوابط المصلحة (ص ١٢٧-١٤٣).

(٢) إعلام الموقعين (١/٥٩-٦٠).

والله ورسوله بريء منه»^(١). وهذا يعارض ما ذُكر عنه قبل!

أقول: قد بين ابن القيم أنه لا تعارض في ذلك، وأن الرأي الذي ذمّه وحذر منه غير الرأي الذي اعتمد عليه في حكم المفوضة أو غيرها، وذلك: أن الرأي أنواع؛ فمنه: الصحيح، ومنه: الباطل. والذي استعمله ابن مسعود وأفتى به كبقية الصحابة: هو الرأي الصحيح، والذي ذمّوه ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به: هو الباطل^(٢). وقد سبق نقل كلام ابن القيم في: أن الرأي المخالف للنص من الرأي الباطل، وأنه مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، وأنه لا تحل الفتيا به ولا القضاء^(٣).

ثالثاً: لا يُسلم فهم الطوفي لقول ابن مسعود هذا: بأنه تقديم للمصلحة على النص. وإنما له وجه آخر هو أقرب وأسلم أشار إليه جماعة من العلماء، وذلك: أن ابن مسعود كان يفسر قول الله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء: ٤٣) بما دون الجماع. فيكون قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ (المائدة: ٦) إيجاباً للتميم على المريض ومن بعده عند فقد الماء، وليس منهم الجنب؛ لأن ملامسة النساء عند ابن مسعود تعني: ما دون الجماع، فلم يدخل الجنب عنده في حكم هذه الآية، وإنما يغتسل الجنب أو يدع الصلاة حتى يجد الماء. قال القرطبي: «رُوي هذا القول عن عمر وابن مسعود»^(٤).

وقد يُقال: لم -إذا- لم يدفع ابن مسعود استدلال أبي موسى الأشعري عليه بالآية؟

(١) إعلام الموقعين (١/ ٦٠). والحديث أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها، حديث رقم (١١٤٥). والنسائي في السنن، كتاب النكاح، باب إباحة التزوج بغير صداق، حديث رقم (٣٣٨٥) باللفظ المذكور أعلاه. قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٧٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ٧١).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٢٣) والاستذكار (١/ ٣٣٩-٣٤١، ٤٠٨-٤٠٩).

والجواب: أن عدم دفع ابن مسعود استدلال أبي موسى عليه بالآية لا يلزم منه: أن ابن مسعود لا يستدل بما ذكره ابن عبد البر وغيره، وأنه إنما قال ذلك؛ لتقديمه المصلحة على النص كما فهم الطوفي. بل غاية ما فيه: أنه سكت عن جوابه، وسكوته هذا محتمل لأن يكون عنده جواب وأن لا يكون. وإن كان عنده جواب؛ فيحتمل: أن يكون جوابه تقديم المصلحة على النص كما فهم الطوفي، أو أنه يستدل بغير ذلك كما فهم ابن عبد البر وجماعة. ويقوي الاحتمال الثاني: ما تقرر آنفاً من ذم ابن مسعود كغيره من مجتهدي الصحابة مخالفة النصوص بالرأي؛ ولذا نرى الحافظ بدر الدين العيني يقول في بيان توقف ابن مسعود ما نصه.

«قوله: (فما دَرَى عبدُ الله ما يقول) أي: فلم يَعْرِفْ عبدُ الله ما يقول في توجيه الآية على وفق فتواه. ولعلَّ المجلس ما كان يقتضي تطويل المناظرة، وإلا فكان لعبد الله أن يقول: المراد من الملامسة في الآية: تلاقي البشريتين فيما دون الجماع، وجعل التيمم بدلاً من الوضوء فقط، فلا يدل على جواز التيمم للجنب»^(١).

وأرى: أن هناك توجيهاً آخر يمكن أن تُفسر عليه هذه المناظرة الواقعة بين أبي موسى وابن مسعود رضي الله عنهما، وذلك: أن ابن مسعود لما لم يُسَلِّم لأبي موسى صحة حديث عمار، انتقل أبو موسى إلى الاحتجاج عليه بعموم آية: (فلم تجدوا ماءً فتيمموا)؛ فإنَّ عمومها يشمل الجنب الذي يَنَازِعُ فيه ابن مسعود، لكنَّ ابن مسعود يرى: أن أفراد هذا العموم هي: المريضُ ومَن بعده في الآية دون الجنب؛ لأن آيتي النساء والمائدة قد صرَّحتا بحكمه قبل ذلك، ثم علقت وجوب التيمم عند فقد الماء على قوله: (فإن كنتم مرضى) الآية، فافترق الحالان! فنرى: أن ابن مسعود وأبا موسى مختلفان في مفهوم هذه الآية أيضاً، كما أنهما اختلفا من قبل في الاحتجاج بحديث عمار. فأراد ابن مسعود الانتقال إلى الاحتجاج بدليل آخر غيرهما وهو: إما استصحاب الأصل من وجوب الغسل على الجنب أو سدُّ الذرائع. واحتجَّاهُ بذلك مُقَوِّ لتخصيصه عموم الآية في المريض ومَن بعده.

(١) عمدة القاري (٣/٢٣٢). تحفة الباري (١/٢٧٦).

فصار الأمر كأن ابن مسعود يقول: المريض ومن بعده هم المصرح بهم في النص، فيبقى غيرهم -ومنه الجنب- على الأصل، وهو وجوب استعمال الماء، فعند فقده ليس لهم التيمم؛ لعدم نص الله تعالى عليهم، أو أن اعتبار سد الذرائع مؤكّد لعدم العموم الذي فهمه^(١).

وحاصل هذا: أن قوله تعالى: (فلم تجدوا ماء فتيمموا) عام، ودلالة العام على موضوعه من دلالة الظاهر، وليست من دلالة النص عند جمهور العلماء^(٢)، وقد حمله ابن مسعود على غير الجنب؛ نظراً إلى سياق الآية وتأويله قوله تعالى: (أو لامستم النساء) بما دون الجماع، وأيد هذا الحمل للعموم بالمعنى الذي ذكره. ثم هو لم يسلم صحة دليل آخر على ما قاله مخالفوه، فقد رأينا كيف أنه لم يسلم صحة حديث عمار، واستند في ذلك على عدم قناعة عمر به؛ لأنه كان قد شهد مع عمار قصته.

وبذلك كله يظهر: أن ابن مسعود لم يخالف نصاً، وما تعدى اختلافه مع أبي موسى القواعد المشهورة في بحث المجتهدين من المنازعة في: ثبوت النص، والاختلاف في تأويله، وتخصيص العموم، وتأيد فهم النص باستصحاب الأصل أو سد الذرائع.

رابعاً: فضلاً عما تقدّم، فإن الحافظ ابن أبي شيبة أخرج بسنده عن الضحاك قال: «رجع عبد الله عن قوله في التيمم»^(٣). وقد صحّ رجوع ابن مسعود وعمر إلى القول بأن الجنب يتيمم: الإمام المحدث أحمد بن عمر القرطبي في «شرحه على صحيح مسلم»^(٤). بينما ذهب الحافظ ابن حجر إلى: أن في رواية رجوع ابن مسعود عن قوله انقطاع^(٥).

(١) هذا مجرد تقرير وتوضيح لمذهب ابن مسعود رضي الله عنه، وإن كان استدلاله هذا تمكن منازعته، وقد علمت أن جمهور الأمة على خلافه.

(٢) تلقيح الفهوم (ص ٢٢٤-٢٢٥).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الطهارة، باب من قال لا يتيمم حتى يجد الماء (١٨٣/٢). وبينت حكمه في المتن أعلاه.

(٤) المفهم (١/٤٦٠).

(٥) فتح الباري (١/٦٠٧).

المطلب الثاني

حديث: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»

قال الطُّوفِي: «ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام لأصحابه حين فَرَغَ من الأحزاب: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ». فصلى بعضهم قبلها، وقالوا: لَمْ يُرِدْ منا ذلك^(١). وهو شبيه بما ذكرناه»^(٢).

التحليل: أرى أن في استدلال الطُّوفِي بهذه القضية على معارضة النصوص بالمصالح مؤاخذات:

أولاً: لو سُلِّم استدلال الطُّوفِي بهذه القضية على ما ذهب إليه في رعاية المصلحة، فسيردُّ عليه ما ورد على استدلاله بقضية ابن مسعود: من أن هذه المسألة من مسائل العبادات. وقد استوفيت الكلام سابقاً على ذلك، فيأتي مثله هنا.

ثانياً: لا يسلم للطُّوفِي الاستدلال بهذه القصة على ما ذهب إليه من معارضة المصلحة للنص وتقديمها عليه؛ لأن اختلاف الصحابة فيها لا يعدو اختلافهم في فهم النص وتقديم أحد النصين على الآخر. وذلك: أن نهيه ﷺ عن صلاة العصر إلا في بني قريظة، إذا ما أُخِذَ على حقيقته وظاهره وقت دخول العصر عليهم في الطريق؛ فإنه يلزم منه معارضته للأصل الأصيل عندهم من وجوب فعل الصلاة في وقتها، الثابت عندهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣)، وغير ذلك من أدلة وجوب الصلاة في الوقت.

وعليه فحاصل ما وقع في القصة -كما يقول الحافظ ابن حجر-: «أن بعض الصحابة حملوا النهي على حقيقته ولم يبالوا بخروج الوقت؛ ترجيحاً للنهي

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماء، حديث رقم (٩٤٦). وكتاب المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، حديث رقم (٤١٩). ومسلم في الصحيح، كتاب الجهاد، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، حديث رقم (٤٥٧٧).

(٢) شرح الأربعين النووية (ص ٢٦٨).

الثاني على النهي الأول، وهو: ترك تأخير الصلاة عن وقتها. واستدلوا: بجواز التأخير لمن اشتغل بأمر الحرب؛ بنظير ما وقع في تلك الأيام بالخذق. فقد تقدّم حديث جابر المصريح: بأنهم صلوا العصر بعد ما غربت الشمس. وذلك؛ لشغلهم بأمر الحرب. فجوّزوا: أن يكون ذلك عاماً في كل شغل يتعلق بأمر الحرب، ولا سيّما والزمان زمان التشريع. وبعضهم الآخر حملوا النهي على غير الحقيقة، وأنه كناية عن الحث والاستعجال والإسراع إلى بني قريظة^(١).

فسبب اختلافهم في ذلك -كما قال الإمام النووي-: «أن أدلة الشرع تعارضت عندهم؛ بأن الصلاة مأمورٌ بها في الوقت، مع أن المفهوم من قول النبي ﷺ: «لا يُصَلِّينَ أحدُ الظهرِ أو العصرِ إلا في بني قريظة». المبادرة بالذهاب إليهم، وأن لا يُشْتَغَلَ عنه بشيء، لا أن تأخير الصلاة مقصودٌ في نفسه من حيث إنه تأخير. فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم؛ نظراً إلى المعنى لا إلى اللفظ، فصلّوا حين خافوا فوت الوقت. وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته، فأخروها. ولم يُعَنَفِ النبي ﷺ واحداً من الفريقين؛ لأنهم مجتهدون. ففيه: دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاة المعنى»^(٢).

المطلب الثالث

حديث: «لولا قومك حديث عهد بالإسلام

لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم»

قال الطوفي: «ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة: «لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم»^(٣). وهو يدل على أن

(١) فتح الباري (٨/ ١٧٠، ١٧١) وزاد المعاد (٣/ ١٣١-١٣٢).

(٢) شرح صحيح مسلم (٣١٨/ ١٢). وقال الحافظ ابن حجر: «قال السهيلي وغيره: في هذا الحديث من الفقه: أنه لا يُعَابَ على مَنْ أَخَذَ بظاهر حديث أو آية، ولا على مَنْ اسْتَنْبَطَ مِنَ النِّصِّ معنى يُخَصِّصُهُ...». فتح الباري (٨/ ١٦٩).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب العلم، باب مَنْ ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، حديث رقم (١٢٦). وكتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، حديث رقم (٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ١٨٥٦). ومسلم في الصحيح، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، حديث رقم (٣٢٢٧، ٣٢٢٩، ٣٢٣٠، ٣٢٣١، ٣٢٣٢، ٣٢٣٣، ٣٢٣٥).

بناءً على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، فتركه لمصلحة التألف»^(١).

التحليل: أولاً: لكي يكون هذا الحديث شاهداً لمدعى الطوفي من تقديم المصلحة على النص، لا بد أن يتحرر لدينا حكم هدم النبي ﷺ للكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والتسليم، هل كان ذلك واجباً عليه أم لا؟ وإن كان واجباً فما النص المفيد لذلك؟

وأرى: أن المتأمل في سيرة النبي ﷺ من يوم مبعثه إلى يوم وفاته عليه الصلاة والسلام لا يرى فيها: أنه كان يترك فرضاً عليه خوفاً من مفسدة تقع. وإنما يقوم بتبليغ وأداء ما أمره به ربه تعالى على أكمل وجه؛ فسفه الأصنام وعبادها، ثم كسرها لما تمكّن منها، وحرّم الخمر وأد البنات، وفرض للمرأة الميراث، وسأوى بين العجمي والعربي والعبد والحرّ، وغير ذلك مما هو مخالف تمام المخالفة لعادات العرب ومصالحها العادية التي مضت عليها، ومع ذلك لم يتوان ﷺ عن مخالفتهم فيها، والدعوة إلى بطلان ما كانوا عليه، مع أن بعض الأمور المذكورة وقع منه ﷺ في صدر الدعوة، ولم تكن مراعاة المصلحة في استمالة قلوب كفار قريش مانعة له عن الإفصاح لهم بجميع ذلك.

وبالنظر إلى هذا وغيره أرى: أن هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن شرعاً حتماً لازماً كالصلوات الخمس وغيرها من المفروضات، وإنما كان أمراً رأى فيه النبي ﷺ تحصيل مصلحة، لكن لا يبلغ تحصيلها رتبة الوجوب والحتم، ولذا لما قابل تلك المصلحة مفسدة متوقعة، وهي: ردة بعض من أسلم من كفار قريش؛ غلب ﷺ مراعاة ما فيه درء المفسدة، وهو: عدم هدم الكعبة، على مراعاة ما فيه جلب المصلحة، وهو: هدمها وبنائها على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام. فليس في هذه القضية وجوب أصلاً ولا نص عليه، وعليه فليس فيها ما زعمه الطوفي من معارضة النص بالمصلحة، وإنما فيها تعارض مصالح فقط.

(١) شرح الأربعين النووية (ص ٢٦٨).

ثانياً: رأيتُ في كلام بعض الأئمة ما هو صريحٌ أو كالصريح في: أن هدمَ الكعبة وبناءَها على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن واجباً عليه ﷺ، ومن ذلك: أن الإمام البخاريّ بَوَّبَ في «الصحيح» لهذا الحديث وترجمَ له في (كتاب العلم) بقوله: «باب: مَنْ تركَ بعضَ الاختيار مخافةً أن يقصرَ فهمُ بعضِ الناس عنه فيقعوا في أشدَّ منه».

قال الحافظ ابنُ حجر في شرحه: «قوله (باب مَنْ ترك بعض الاختيار) أي: الفعل المختار والإعلام به»^(١). وقال شارحاً هذا في موضع آخر: «والمراد بالاختيار في عبارته: المستحبُّ. وفيه: اجتنابُ وليِّ الأمر ما يتسرع الناس إلى إنكاره، وما يخشى منه تولُّد الضرر عليهم في دين أو دنيا، وتألُّف قلوبهم بما لا يُنكرُ فيه أمرٌ واجب. وفيه: تقديمُ الأهمِّ فالأهمِّ من دفع المفسدة وجلب المصلحة، وإنهما إذا تعارضا بُدِئَ بدفع المفسدة. وأن المفسدة إذا أُنِمن وقوعها عاد استحبابُ عمل المصلحة...»^(٢).

ثم قال الحافظ ابن حجر: «وفي الحديث معنى ما ترجمَ له؛ لأن قريشاً كانت تعظمُ أمرَ الكعبة جداً فخشيَ ﷺ أن يظنوا لأجل قُرْبِ عهدهم بالإسلام أنه غيَّرَ بناءَها؛ لينفردَ بالفخر عليهم في ذلك. ويُستفاد منه: تركُ المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه: تركُ إنكار المنكر خشيةً الوقوع في أنكرَ منه»^(٣)، وأن الإمام يسوسُ رعيتهُ بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً»^(٤). وبمثل

(١) فتح الباري (١/٣٠٣).

(٢) فتح الباري (٤/٢٤٢). مثلُ الشاطبيّ بحديث عائشة هذا على أحد وجوه تركه صلى الله عليه وسلم للعمل، فقال: «ومنها: التركُ للمطلوب، خوفاً من حدوثِ مفسدة أعظمَ من مصلحة ذلك المطلوب، كما جاء في الحديث عن عائشة: لولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابَه بالأرض. وفي رواية: لأسست البيت على قواعد إبراهيم». الموافقات، (٤/٦٢). فسَمَى بناءَ الكعبة على قواعد إبراهيم مطلوباً، وهو لا ينافي ما تقرَّر من أن هدمَ الكعبة لم يكن واجباً عليه صلى الله عليه وسلم؛ لأن (المطلوبَ) أعمُّ من الواجب -كما لا يخفى-، وقد اعتبرنا ذلك مصلحةً، والمصلحة مطلوب جليها ما لم يعارضها أقوى منها، وهنا عارضها ما هو أقوى منها.

(٣) وليس هذا -أيضاً- منافياً لما تقرَّر؛ لأن المنكرَ أعمُّ من المعصية. فقد يكون الشيء منكرًا وليس هو بمعصية. كما بيَّن هذا الإمام الغزالي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من إحياء علوم الدين (٢/٣٢٤).

(٤) فتح الباري (١/٣٠٣).

كلام الحافظ ابن حجر كان الإمام النووي قد صرَّح في شرح هذا الحديث؛ فإنه ذكر: أن فيه دليلاً لقواعد من الأحكام^(١). ثم ذكر من تلك القواعد ما نصُّه: «ومنها: فَكُرِّ وَلِيَ الْأَمْرِ فِي مَصَالِحِ رَعِيَّتِهِ، واجتنابه ما يخاف منه تولُّدُ ضَرَرٍ عَلَيْهِمْ فِي دِينٍ أَوْ دُنْيَا، إِلَّا الْأُمُورَ الشَّرْعِيَّةَ كَأَخْذِ الزَّكَاةِ وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. ومنها: تَأْلُفُ قُلُوبِ الرَّعِيَّةِ وَحُسْنُ حَيَاطَتِهِمْ، وَأَنْ لَا يُنْفَرُوا، وَلَا يُتَعَرَّضَ لِمَا يُخَافُ تَنْفِيرُهُمْ بِسَبَبِهِ، مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَرْكُ أَمْرٍ شَرْعِيٍّ»^(٢). فقولُ الحافظ ابن حجر: (ما لم يكن محرماً) -مستفيداً ذلك من هذا الحديث- كالصريح في: أن ترك النبي ﷺ لهدم الكعبة وبنائها على قواعد إبراهيم لم يكن تركاً لواجب، وإلا كان محرماً. وكذلك قولُ الإمام النووي أولاً: (إِلَّا الْأُمُورَ الشَّرْعِيَّةَ) وثانياً: (ما لم يكن فيه تركُ أمرٍ شرعيٍّ) كالصريح أيضاً في ذلك. ولو لم يكن الأمر كما قلتُ، لكان المفترضُ بالإمامين ابن حجر والنووي أن يجعلوا هذا الحديثَ دليلاً على: جواز ترك وليِّ الأمر للواجبات الشرعية التي يُخَافُ بسببها تولُّدُ ضَرَرٍ على الرعية وتنفيرهم.

وأيضاً تعرَّضَ الحافظُ ابنُ الجَوَزي لشرح هذا الحديث في كتابه «كشف المشكل من حديث الصحيحين» فقال: «وقوله: «لولا حدثان قومك بالكفر». أي: حادثة عهدهم. وهذا تنبيهٌ على مراعاة أحوال الناس ومداراتهم، وألا يُيَدَّهوا^(٣) بما يُخَافُ قلةَ احتمالهم له، أو بما يخالف عاداتهم، إلا أن يكون ذلك من اللزومات»^(٤). فقلوه (إلا أن يكون ذلك من اللزومات) كالصريح في: أن بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن من اللزومات عليه ﷺ.

والحاصلُ: أنه ليس في هذه الحديث سوى تعارضٍ مصلحتين، غلبَ النبي ﷺ أقواهما.

الأولى: مصلحةُ إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

(١) شرح صحيح مسلم (٩/٩٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) بدهه أمرٌ: فجأه. وبابه قطع. وبدهه بأمر: إذا استقبله به. مختار الصحاح (ص ٣٨).

(٤) كشف المشكل (٤/٢٦٣).

والثانية: مصلحة الحفاظ على إيمان مَنْ يُخْشَى عليه الكفرُ بسبب هدم الكعبة. ولا شك أن المصلحة الثانية أولى بالمراعاة والتقديم من الأولى، وحينئذٍ يكون هذا الحديث أصلاً في تقديم أقوى المصلحتين عند التعارض.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُعَبَّرَ عَنِ الْوَاقِعِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ بِطَرِيقٍ آخَرَ فَيُقَالُ: فِي الْحَدِيثِ تَعَارُضٌ مَصْلَحَةٍ وَمُفْسَدَةٍ مُتَوَقَّعَةٍ؛ فَالْمَصْلَحَةُ هِيَ: بِنَاءُ الْكَعْبَةِ عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَالْمُفْسَدَةُ الْمُتَوَقَّعَةُ هِيَ: رِدَّةُ حَدِيثِي الْعَهْدِ بِالْإِسْلَامِ. وَدَرءُ الْمُفْسَدَةِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصْلَحَةِ. وَيَكُونُ الْحَدِيثُ حِينَئِذٍ أَصْلًا فِي: أَنْ دَرءَ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ^(١).

المطلب الرابع

حديث: «أمر النبي ﷺ الصحابة بجعل الحجَّ عمرة»

قال الطوفي: «ومنها: أنه عليه الصلاة والسلام لما أمرهم بجعل الحجَّ عمرة، قالوا: كيف وقد سَمِينَا الْحَجَّ؟! وَتَوَقَّفُوا^(٢). وهو معارضة للنصِّ بالعادة، وهو شبيه بما نحن فيه»^(٣).

التحليل: أولاً: لو سُلِمَ استدلالُ الطوفي بهذه القضية على ما ذهب إليه في رعاية المصلحة، فسيردُّ عليه ما وَرَدَ على استدلاله بقضية ابن مسعود: من أن هذه المسألة من مسائل العبادات. وقد استوفيتُ الكلام سابقاً على ذلك، فيأتي مثله هنا.

ثانياً: بالنظر في تتمة هذا الحديث يظهرُ جلياً أنه كان الأليقُ بمذهب الطوفي أن يجعل هذا الحديث دليلاً له على امتناع تقديم المصلحة المعلومة بحكم العادة والعقل على النصِّ في العبادات؛ لأن ما وقع من الصحابة رضي الله عنهم من ترك

(١) انظر ما كتبه د. البوطي حول (تعارض المصالح وميزان تفاوتها) في: ضوابط المصلحة (ص ٢١٧-٢٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الحج، باب التمتع والإقران والإفراد بالحج، حديث رقم (١٥٦٨). ومسلم في الصحيح، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام. حديث رقم (٢٩٣٧).

(٣) شرح الأربعين النووية (ص ٢٦٨).

التحلُّل أولاً؛ تمسكاً بالعادة، كان محلَّ إنكارٍ منه ﷺ، ولَمَّا أَمَرَهُم عليه الصلاة والسلامُ بالتحلل فتردُّدوا، دَخَلَ على السَّيِّدة عائشة رضي الله عنها وهو غضبان، وقال: «أوما شعرتِ أني أمرتُ الناسَ بأمر، فإذا هم يتردَّدون»^(١).

قال الإمام النووي: «أما غَضَبُهُ ﷺ؛ فلانتهاك حرمة الشرع وتردُّدهم في قبول حكمه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥) فغَضِبَ ﷺ لِمَا ذكرناه من انتهاك حرمة الشرع والحزن عليهم في نَقْصِ إيمانهم بتوقُّفهم»^(٢).

وقد بيَّن ابنُ عباسٍ رضي الله عنهما سببَ تردُّد الصحابة في جعل الحجِّ عمرةً، وذلك فيما أخرجه البخاري عنه قال: «كانوا يَرَوْنَ أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور في الأرض، ويجعلون المحرَّم صَفْرًا، ويقولون: إذا بَرَأَ الدَّبَرُ^(٣) وعفا الأثر^(٤) وانسلخ صَفْر؛ حَلَّت العمرة لمن اعتمر. قَدِمَ النبيُّ ﷺ وأصحابه صبيحة رابعة مُهلِّين بالحجِّ، فأمرهم أن يجعلوها عمرةً، فتعاظَم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله، أَيُّ الحِلِّ؟ قال: حِلُّ كُلِّهِ»^(٥).

قال القُرْطُبي موضِّحاً ذلك: «وكان هذا التردُّد منهم؛ لأنهم ما كانوا يرون العمرة جائزة في أشهر الحج، وكانوا يقولون: إن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور. فبيَّن جواز ذلك لهم النبيُّ ﷺ بقوله عند الإحرام بلفظ الإباحة، ثم إنه لما رأى أكثر الناس قد أحرم بالحجِّ مجتنباً للعمرة أمرهم بالتحلل بالعمرة عند قدومهم

(١) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، رقم (٢٩٢٣).

(٢) شرح صحيح مسلم (٨/٣٨٩-٣٩٠).

(٣) بفتح المهملة والموحدة: أي: ما كان يحصل بظهور الإبل من الحمل عليها ومشقة السفر؛ فإنه كان يبرأ بعد انصرافهم من الحج. فتح الباري (٤/٢١٣).

(٤) أي: اندرس أثر الإبل وغيرها في سيرها. ويحتمل أثر الدَّبر المذكور في الهامش السابق. فتح الباري (٤/٢١٣).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الحج، باب التمتع والإقران والإفراد، حديث رقم (١٥٦٤).

مكة؛ تأنيساً لهم، فلما رأى استمرارهم على ذلك عَزَمَ عليهم في ذلك، فامتنلوا^(١). وأياً كان سببُ توقُّفهم وتردُّدهم، فلن يكونَ تصرُّفُهم ذلك مُعْتَدّاً به بالنسبة لنا ما دامَ الشارِعُ قد دلَّ على عدم اعتباره منهم.

ثالثاً: أن الصحابة أنفسهم لما تحقَّقوا عزمَ النبي ﷺ عليهم فيما أمرهم به، وأن أمره كان أمرَ إلزامٍ وحَتْمٍ وتشريعٍ ماضٍ؛ امتثلوا الأمرَ وتحلَّلوا بعُمْرة، ولم ينافذوا النبي ﷺ فيما حَكَمَ وشَرَعَ، كما صَحَّ ذلك عنهم، ومنه ما أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال بعد سَرْدِ القصة: «فأحلَّلنا حتى وطئنا النساء، وفعلنا ما يفعلُ الحلال»^(٢).

فعجيبٌ من الطُوفي بعد هذا كله: أن يتمسَّكَ بتوقُّفهم أولاً، ويسوقه شاهداً لتأصيل استدلاله بالمصلحة وتقديمها على النصِّ، ويطرَح من الاعتبار موقفَ صاحبِ الشَّرْعِ نفسه من ذلك، بل وموقفَ الصحابة أنفسهم فيما أمَّضوه من الحكم في آخر الأمر.

المطلب الخامس

حديث: «أمر النبي ﷺ الصحابة بالتحلُّل يومَ الحديبية»

قال الطُوفي عطفاً على كلامه على الحديث السابق: «وكذلك يومَ الحديبية لما أمرهم بالتحلُّل، توقَّفوا^(٣)؛ تمسَّكاً بالعادة في أن لا حلَّ قبل قضاء المناسك، حتى غَضِبَ النبي ﷺ وقال: «ما لي أمرٌ بالشَّيء فلا يُفعل»^(٤)،^(٥).

التحليل: أولاً: لو سلَّم استدلالُ الطُوفي بهذه القضية على ما ذهب إليه في

(١) المفهم (٢/٢٤٦). وانظر: شرح صحيح مسلم (٨/٢٨٥).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام. حديث رقم (٢٩٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، حديث رقم (٢٧٣١).

(٤) هذه الجملة ليست في رواية «الصحيحين»، وسيأتي ما في معناها من رواية ابن أبي شيبة.

(٥) شرح الأربعين النووية (ص ٢٦٨-٢٦٩).

رعاية المصلحة، فسيردُّ عليه ما وَرَدَ على استدلاله بقضية ابن مسعود: من أن هذه المسألة من مسائل العبادات. وقد استوفيتُ الكلامَ سابقاً على ذلك، فيأتي مثله هنا.

ثانياً: يقالُ في جواب الطُّوفي عن هذا ما قيل في الاستدلال الذي قبله من: أن الأليقَ بالطُّوفي جعلُ هذا الحديث دليلاً له على امتناع تقديم المصلحة المعلومة بحكم العادة والعقل على النصِّ في العبادات؛ لأن توقف الصحابة في التحلل كان محلَّ تعجب واستنكار منه ﷺ؛ فقد جاء في رواية البخاري: «فلما لم يَقم منهم أحدٌ دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس»^(١). وفي رواية ابن أبي شيبة: «فلما رأى النبي ﷺ ذلك، دخل على أم سلمة فقال: يا أم سلمة، ما بال الناس أمرتهم ثلاثَ مرارٍ أن ينحروا وأن يحلقوا وأن يحلوا، فما قام رجلٌ إلى ما أمرته به»^(٢).

ثالثاً: أن الصحابة رضي الله عنهم لما علموا جزمَ النبي ﷺ فيما أمرهم به بادروا إلى امتثال ما أَرادَهُ منهم، ففي رواية البخاري: «فلما لم يَقُمْ منهم أحدٌ دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس. فقالت أم سلمة: يا نبيَّ الله، أتحب ذلك؟ اخْرُجْ ثم لا تكلم أحداً منهم كلمةً حتى تنَحَرَ بُدْنَكَ، وتدعو حالقَكَ فيحلقك. فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك، نَحَرَ بُدْنَهُ، ودعا حالقَهُ فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنَحَرُوا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً، حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غمّاً»^(٣). أي: ازدحاماً^(٤).

وقد وضَّح جماعةٌ من الأئمة موقفَ الصحابة رضي الله عنهم في هذه القضية، ومن ذلك: ما قاله الحافظُ ابنُ حجر، ونصه: «قوله (فوالله ما قام منهم رجل) قيل: كأنهم توقَّفوا لاحتمال أن يكون الأمرُ بذلك للندب، أو لرجاء نزول الوحي بإبطال

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، حديث رقم (٢٧٣١).

(٢) المصنف (٤١٣/٢٠-٤٢٢). وقال الشيخ محمد عوامة محقق الكتاب: «هذا حديث مرسل، إسناده حسن، فيه عبد الرحمن بن عبد العزيز، وهو صدوق يخطئ».

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، حديث رقم (٢٧٣١).

(٤) عمدة القاري (٦٤٥/٩).

الصلح المذكور، أو تخصيصه بالإذن بدخولهم مكة ذلك العام لإتمام نسكهم. وسوغ لهم ذلك؛ لأنه كان زمان وقوع النسخ. ويحتمل أن يكونوا ألَّهَتْهُمْ صورة الحال فاستغرقوا في الفكر لِمَا لَحِقَهُمْ مِنَ الذُّلِّ عند أنفسهم مع ظهور قُوَّتِهِمْ واقتدارهم - في اعتقادهم - على بلوغ غرضهم، وقضاء نُسُكِهِم بالقهر والغلبة. أو آخَرُوا الامْتِثَالَ لاعتقادهم أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور. ويحتمل مجموع هذه الأمور لمجموعهم كما سيأتي من كلام أم سلمة^(١).

وكلامُ السيدة أم سلمة رضي الله عنها المشار إليه هو ما تقدم نقله آنفاً.

قال الحافظ ابن حجر معلقاً عليه: «زاد ابن إسحق: قالت أم سلمة: يا رسول الله، لا تكلمهم؛ فإنهم قد دخلهم أمرٌ عظيمٌ مما أدخلت على نفسك من المشقة في أمر الصلح، ورجوعهم بغير فتْح. ويحتمل أنها فهمت عن الصحابة: أنه احتمل عندهم أن يكون النبي ﷺ أمرهم بالتحلُّ؛ أخذاً بالرخصة في حقهم، وأنه هو يستمرُّ على الإحرام؛ أخذاً بالعزيمة في حق نفسه، فأشارت عليه أن يتحلَّ لينتفي عنهم هذا الاحتمال، وعَرَفَ النبي [صواباً ما أشارت به ففعله، فلما رأى الصحابة ذلك بادروا إلى فعل ما أمرهم به؛ إذ لم يَبْقَ بعد ذلك غايةٌ تُنتظر »^(٢).

وأكد هذا المعنى الحافظ البدر العيني في «شرح البخاري» فقال: «قوله: (فوالله ما قام منهم رجل) هذا لم يكن منهم مخالفةٌ لأمره ﷺ، وإنما كانوا ينتظرون إحداث الله تعالى لرسوله ﷺ خلاف ذلك، فيتم لهم قضاء نسكهم، فلما رأوه جازماً قد فعل النحرَ والحلقَ، علموا أنه ليس وراء ذلك غايةٌ تنتظر، فبادروا إلى الائتمار بقوله والائتساء بفعله، وظنوا أن أمره عليه الصلاة والسلام بذلك للندب»^(٣).

(١) فتح الباري (٥/٦٩٨).

(٢) المرجع السابق (٥/٦٩٩).

(٣) عمدة القاري (٩/٦٤٥).

المطلب السادس

حديث: «مَنْ قَالَ: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) دَخَلَ الْجَنَّةَ»

قال الطوفي: «ومنها: ما روى أبو يعلى الموصلي في «مسنده»: أن النبي ﷺ بعث أبا بكر ينادي: «مَنْ قَالَ: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) دَخَلَ الْجَنَّةَ». فوجده عمرُ فردّه، وقال: «إِذَا يَتَكَلَّمُوا»^(١). وكذلك ردَّ عمرُ أبا هريرة عن مثل ذلك في حديث صحيح^(٢). وهو معارضة لنصّ الشرع بالمصلحة»^(٣).

التحليل : أولاً : سأسوق نصّ رواية أبي يعلى في قصة أبي بكر، وهي: «حدثنا سويد بن سعيد، حدثنا سويد بن عبد العزيز، عن ثابت بن عجلان، عن سليم بن عامر قال: سمعتُ أبا بكر يقول: قال رسولُ الله ﷺ: اخرج فنادِ في الناس: مَنْ شهد أن لا إله إلا الله وجبت له الجنة. قال: فخرجت فلقيني عمرُ بن الخطاب فقال: ما لك أبا بكر؟ فقلت: قال لي رسولُ الله ﷺ: اخرج فنادِ في الناس: (مَنْ شهد أن لا إله إلا الله وجبت له الجنة). قال عمر: ارجعْ إلى رسول الله ﷺ، فإني أخاف أن يتكلّموا عليها. فرجعتُ إلى رسول الله ﷺ فقال: ما ردّك؟ فأخبرتهُ بقول عمر، فقال: صدّق»^(٤).

فظاهرُ من الرواية: أن عمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما أراد إلا مراجعة النبي ﷺ في الأمر ومشورته فيه، وليس الأمرُ كما عبّر عنه الطوفي: معارضة لنصّ الشرع بالمصلحة.

ثم إنني رأيتُ ما هو صريحٌ في هذا؛ فقد روى البخاريُّ عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن النبي ﷺ -ومعاذ رديفه على الرَّحْلِ- قال: يا معاذُ بن جبل، قال: لبيك يا رسول الله وسعديك. قال: يا معاذ، قال: لبيك يا رسول الله

(١) المسند (١٠٠/١). قال محققُ الكتاب حسين سليم أسد: إسناده ضعيف.

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، حديث رقم (١٤٦).

(٣) شرح الأربعين النووية (ص ٢٦٩-٢٧٠).

(٤) المسند (١٠٠/١). قال محققُ الكتاب حسين سليم أسد: إسناده ضعيف.

وسعديك، ثلاثاً. قال: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار». قال: يا رسول الله، أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: «إذا يتكلموا»^(١).

قال الحافظ ابن حجر في شرح هذا الحديث: «وروى البزار بإسناد حسن من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في هذه القصة: «أن النبي ﷺ أذن لمعاذ في التبشير، فلقيه عمر فقال: لا تعجل. ثم دخل فقال: يا نبي الله، أنت أفضل رأياً؛ إن الناس إذا سمعوا ذلك اتكلموا عليها. قال: فردده». وهذا معدود من موافقات عمر. وفيه: جواز الاجتهاد بحضرته ﷺ»^(٢).

ثانياً: أما رواية أبي هريرة فأخرجها مسلم، وفيها: أن النبي ﷺ بعث أبا هريرة رضي الله عنه - وأعطاه نعليه - يبشر بالجنة من لقيه يشهد أن لا إله إلا الله مستقيماً بها قلبه فبشّره. فلقيه عمر فأخبره بذلك، فضرب بين ثديه فخرراً لأستيه، ثم ذهب إلى رسول ﷺ، فقال لعمر: «ما حملك على ما فعلت؟». قال: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرة بنعليك من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستقيماً بها قلبه بشّره بالجنة؟ قال: «نعم». قال: فلا تفعل؛ فإني أخشى أن يتكلم الناس عليها، فخلّهم يعملون. قال رسول الله ﷺ: «فخلّهم»^(٣).

وقد نقل الإمام النووي تفسير العلماء لهذه الواقعة، وبين ما يُستفاد منها، فقال: «قال القاضي عياض وغيره من العلماء رحمهم الله: وليس فعل عمر رضي الله عنه ومراجعته النبي ﷺ اعتراضاً عليه وردّاً لأمره؛ إذ ليس فيما بعث به أبا هريرة غير تطيب قلوب الأمة وبُشْراهم، فرأى عمر رضي الله عنه: أن كنتم هذا أصلح لهم وأحرى أن

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، حديث رقم (١٢٨). ومسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، حديث رقم (١٤٧).

(٢) فتح الباري (١/٣٠٦).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، حديث رقم (١٤٦).

لا يتكلموا، وأنه أعودُ عليهم بالخير من معجل هذه البشري. فلما عَرَضَهُ على النبي ﷺ صَوَّبَهُ فيه، والله تعالى أعلم.

وفى هذا الحديث: أن الإمامَ والكبيرَ مطلقاً إذا رأى شيئاً ورأى بعضُ أتباعه خلافه، أنه ينبغي للتابع أن يعرضه على المتبوع لينظر فيه، فإن ظهر له أن ما قاله التابع هو الصواب رجع إليه، وإلا بين للتابع جوابَ الشبهة التي عَرَضَتْ له، والله أعلم^(١).

المطلب السابع

حديث: أن رجلاً دخل المسجد يصلي،

فقال النبي ﷺ لأبي بكر: «اذهب فاقتله»

قال الطوفي: «ومنها: ما روى المؤصلي أيضاً: أن رجلاً دخل المسجد يصلي، فأعجب الصحابةَ سَمْتَهُ، فقال النبي ﷺ لأبي بكر: «اذهب فاقتله». فذهب فوجده يُصَلِّي، فرجع عنه. ثم أمر عمرَ بذلك فرجع عنه. كلاهما يقول: كيف أقتل رجلاً يُصَلِّي؟ ثم أمر علياً فذهب فلم يجده. فقال النبي ﷺ: «لو قُتِلَ لم يختلف من أمتي اثنان»^(٢).

فهذانِ الشيخانِ قد تركا النصَّ، ولا مستندَ لهما إلا استحسان إقباله على العبادة. ولا يقال: إنما تركا هذا النصَّ على قتله بقوله عليه الصلاة والسلام: «نُهَيْتُ عن قتل المصلِّين»^(٣)؛ لأن ذلك نُسِخَ في حقِّ هذا الشخص؛ لهذا النصِّ الخاصِّ المتأخِّر. فظهر أن تركهما للأمر بقتله إنما كان استحساناً منهما مجرداً، وهو من باب ما نحن فيه من معارضة النصوص ونحوها بالمصالح. هذا مع أن

(١) شرح صحيح مسلم (١٨٣/٢).

(٢) المسند (٣٤٠-٣٤١). قال محقق الكتاب حسين سليم أسد: إسناده ضعيف جداً.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأدب، باب في الحكم في المختنن، حديث رقم (٤٩٢٨). والطبراني في المعجم الكبير (٢٥/١٨). لكن بسند ضعيف كما قال الإمام النووي في خلاصة الأحكام (٢٤٧/١). وانظر: مجمع الزوائد، كتاب الصلاة، باب فضل الصلاة وحققها للدم (٢٩٦/١).

النبي ﷺ لم ينكرْ عليهما ترك أمره، ولا عاتبهما، ولا ثرَّب عليهما، بل سلَّم حالهما، وأجاز اجتهداهما؛ لما علم من مرتبتهما وصدقهما في ذلك»^(١).

التحليل : سأسوق الحديث بطوله كما في «مسند أبي يعلى» ليُعِيننا على فهم الواقعة حقَّ الفهم. فعن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال : ذُكِرَ رجلٌ لرسول الله ﷺ له نِكايةٌ في العدو واجتهاد، فقال رسولُ الله ﷺ : «لا أعرفُ هذا». قال: بل نَعْتُهُ كذا وكذا. قال: «ما أعرفه». فبينما نحن كذلك، إذ طلع الرجل فقال: هو هذا يا رسولَ الله. قال: «ما كنتُ أعرفُ هذا، هذا أولُ قرن رأيتهُ في أمتي، إن فيه لسفعةً^(٢) من الشيطان». فلما دنا الرجلُ سلَّم فرَدَّ عليه السلام، فقال له رسولُ الله ﷺ: «أنشدك بالله، هل حدثت نفسك حين طلعت علينا أن ليس في القوم أحدٌ أفضل منك؟» قال: اللهم نعم.

قال: فدخل المسجد فصَلَّى. فقال رسولُ الله ﷺ لأبي بكر: «قم فاقتله». فدخل أبو بكر فوجده قائماً يُصَلِّي، فقال أبو بكر في نفسه: إن للصلاة حرمةً وحَقاً، ولو أني استأمرْتُ رسولَ الله ﷺ، فجاء إليه. فقال له النبي ﷺ: «أَقْتَلْتَهُ؟» قال: لا، رأيتهُ يصَلِّي، ورأيْتُ للصلاة حرمةً وحَقاً، وإن شئتُ أن أقتله قتلته. قال: «لست بصاحبه، اذهب أنت يا عمر فاقتله». فدخل عمرُ المسجد، فإذا هو ساجد، فانتظره طويلاً ثم قال في نفسه: إن للسجود حقاً، ولو أني استأمرْتُ رسولَ الله ﷺ، فقد استأمرتهُ مَنْ هو خيرٌ مني. فجاء إلى النبي ﷺ فقال: «أَقْتَلْتَهُ؟» قال: لا، رأيتهُ ساجداً، ورأيْتُ للسجود حقاً، وإن شئتُ أن أقتله قتلته. فقال رسولُ الله ﷺ: «لست بصاحبه، قُمْ يا علي أنت صاحبه إن وجدته». فدخل فوجده قد خرج من المسجد. فرجع إلى رسول الله ﷺ

(١) شرح الأربعين النووية (ص ٢٦٩-٢٧٠).

(٢) السفعة - بفتح السين والعين المهملتين بينها فاء ساكنة - : الأخذ من الجن. ومنه قوله تعالى: (لنفسعاً بالناسية) [العلق: ٥]. والأسفع: الذي بخده سواد يخالف لونه، والأنثى سفعاء. إتحاف الخيرة المهرة (٧٢/٤).

فقال: «أَقْتَلْتَهُ؟» قال: لا. فقال رسولُ الله ﷺ: «لَوْ قُتِلَ الْيَوْمَ مَا اخْتَلَفَ رَجُلَانِ مِنْ أُمَّتِي حَتَّى يَخْرُجَ الدِّجَالُ»^(١).

هذا هو نصُ الحديث عند أبي يعلى، وفيه أمور:

أولاً: هذا الحديث ضعيف، قال ابنُ حزم: «... وقد جاء هذا الخبرُ من طريق لا تصح، وفيه: أنه عليه السلام أمر أبا بكر وعمرَ بقتله فوجده يركع، ووجده الآخرُ يسجد، فتركاه، وأمر علياً بقتله فمضى فلم يجده. وأنه عليه السلام قال: «لَوْ قُتِلَ لَمْ يَخْتَلَفْ مِنْ أُمَّتِي اثْنَانِ». وهذا لا يصح أصلاً، ولا وجهٌ للاشتغال به»^(٢).

وقال الهيثمي: «رواه أبو يعلى، وفيه أبو معشر نُجِيع، وفيه ضعف، وقد تقدّمت لهذا الحديث طرقٌ في قتال الخوارج»^(٣). وقال الحافظ ابن حجر: «هذا حديث غريب، وأبو معشر فيه ضعف»^(٤).

ثانياً: على تسليم صحة الحديث، فالروايةُ صريحةٌ في: أن الشيخين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم ينازعا النبي ﷺ في قتله ولا خالفاه فيه. فإنهما قاما لامتنال الأمر بقتله، لكن لما رأياه يُصَلِّي قامتا لديهما شبهةٌ في قتله على هذه الحال، لا في أصل قتله، فدعاهما ذلك إلى استفسار النبي ﷺ عن ذلك. فهما قاتلاه قاتلاه؛ لنص النبي ﷺ لهما على ذلك، لكن هل يقتلانه ولو كان في صلاة؟! هذا ما لم ينص عليه الأمر النبوي ولا صرح به - وإن كان يمكن أن يُستفادَ جوازُ قتله وقتها من إطلاق الأمر -؛ فاحتمل عندهما الأمرُ إمكان أن يتأخر القتلُ إلى فراغه من الصلاة؛ لأجل حقها وحرمتها المعلومة في الدين.

ثم هما لم يستَقِلَّا بما فهماه، بل راجعا فيه النبي عليه الصلاة والسلام

(١) المسند (٦/٣٤٠-٣٤١). قال محقق الكتاب حسين سليم أسد: إسناده ضعيف جداً.

(٢) المحلى (١١/٢٢٤).

(٣) مجمع الزوائد، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم واتباع سنن من مضى (٧/٢٥٨). وانظر الطرق التي قدمها في: كتاب قتال أهل البغي، باب ما جاء في الخوارج (٦/٢٢٥-٢٢٧).

(٤) المطالب العلية (١٢/٥٣٨).

وَاسْتَفْسَرَاهُ عَنْهُ، وَقَالَ كُلُّ مِنْهُمَا تَأْكِيداً لَامْتِثَالَهُمَا الْأَمْرَ: «وَإِنْ شِئْتَ أَنْ أَقْتَلَهُ قَتَلْتَهُ». فَهَذَا صَرِيحٌ فِي أَنْهُمَا لَا يُقَدِّمَانِ عَلَى نَصِّ النَّبِيِّ ﷺ مَصْلَحَةً رَأْيَاهَا وَلَا غَيْرَهَا. وَغَايَةُ مَا كَانَ مِنْهُمَا قَبْلُ: أَنَّهُ قَامَتْ لِهَمَا شَبَهَةٌ فِي قَتْلِهِ وَهُوَ فِي صَلَاةٍ، وَلَيْسَ عِنْدَهُمَا نَصٌّ صَرِيحٌ بِالْأَمْرِ بِذَلِكَ فَرَجَعَا وَاسْتَفْسَرَا.

فَقَوْلُ الطُّوفِيِّ: (إِنَّ الشَّيْخَيْنِ قَدْ تَرَكََا النَّصَّ، وَلَا يُقَالُ: إِنَّمَا تَرَكََاهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «نَهَيْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ»). لِأَنَّ ذَلِكَ نُسْخَ فِي حَقِّ هَذَا الشَّخْصِ لِهَذَا النَّصِّ الْخَاصِّ الْمَتَأَخَّرِ). دَعَايَ غَيْرُ مُسَلِّمَةٍ؛ فَالشَّيْخَانِ لَمْ يَتَرَكََا النَّصَّ؛ لِأَنَّهُ إِنْ عَنَى أَنْهُمَا لَمْ يَمْتَثِلَا الْأَمْرَ بِقَتْلِهِ فَغَيْرُ صَحِيحٍ؛ لِأَنَّ الرِّوَايَةَ مُصَرِّحَةٌ بِقِيَامِهِمَا لَامْتِثَالِ أَمْرِهِ، لَكِنْ عَرَضَ لِهَمَا عَارِضٌ دَعَاهُمَا إِلَى الْإِسْتَفْسَارِ، فَاسْتَفْسَرَا، وَيَقُولُ كُلُّ مِنْهُمَا لِلنَّبِيِّ ﷺ: «وَإِنْ شِئْتَ أَنْ أَقْتَلَهُ قَتَلْتَهُ».

وَإِنْ عَنَى أَنْ قَوْلَهُ ﷺ: «أَقْتَلَهُ». نَصٌّ -بِمَعْنَى: مَا يَفِيدُ مَا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ- عَلَى أَنْ يُقْتَلَ وَلَوْ كَانَ فِي صَلَاةٍ فَغَيْرُ مُسَلِّمٍ. فَإِنَّ قَوْلَهُ: (أَقْتَلَهُ) نَصٌّ فِي قَتْلِهِ، لَكِنَّهُ مُطْلَقٌ مِنْ حَيْثُ الْحَالُ الَّذِي يُقْتَلُ عَلَيْهِ.

وَعَلَى هَذَا فَقَوْلُ الطُّوفِيِّ: (لِأَنَّ ذَلِكَ نُسْخَ فِي حَقِّ هَذَا الشَّخْصِ لِهَذَا النَّصِّ الْخَاصِّ الْمَتَأَخَّرِ) غَيْرُ مُسَلِّمٍ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ كَمَا قَالَ إِلَّا إِنْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ نَصَّ عَلَى قَتْلِهِ وَلَوْ كَانَ فِي صَلَاةٍ؛ لِتَحَقُّقِ الْمَنَافَةِ بَيْنَ النَّصِّينِ كَلِيًّا، فَيُمْكِنُ دَعَايَ النَّسْخِ بَعْدَهَا. أَمَّا أَمْرُهُ ﷺ لِهَمَا بِقَتْلِهِ مِنْ غَيْرِ النَّصِّ عَلَى أَنَّهُ يَقْتُلُ وَلَوْ كَانَ فِي صَلَاةٍ فَيَبْقَى مُحْتَمَلًا لِلتَّأْوِيلِ؛ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدْلَةِ.

ثَالِثًا: عِنْدَ تَدْقِيقِ النَّظَرِ فِي هَذِهِ الْحَادِثَةِ أَجَدُّ أَنَّهَا حُجَّةٌ عَلَى الطُّوفِيِّ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَحْتِجُّ بِهَا لِأَنَّهُ يَصَحُّ فَعَلَ الشَّيْخَيْنِ وَيُحَسِّنُ مَا صَنَعَاهُ، وَلِذَا لَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِمَا النَّبِيُّ ﷺ كَمَا يَقُولُ الطُّوفِيُّ.

فَأَقُولُ: إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا وَصَفَ، فَلَمْ قَالَ كُلُّ مِنَ الشَّيْخَيْنِ لِمَا رَجَعَا يَسْتَفْسِرَانِ النَّبِيُّ ﷺ: «وَإِنْ شِئْتَ أَنْ أَقْتَلَهُ قَتَلْتَهُ». فَهَمَا يَصْرِّحَانِ بِتَقْدِيمِ النَّصِّ عَلَى مَا ظَهَرَ لِهَمَا مِنْ مَصْلَحَةِ عَدَمِ قَتْلِهِ، وَكَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْهِمَا عَلَى قَاعِدَةِ الطُّوفِيِّ: أَنْ يَتَرَكََا

النصّ ويقدّم المصلحة عليه؛ لأنه يقول: بوجوب تقديم المصلحة على النص عند التعارض^(١). لكنّ الشيخين فعلاً عكس ذلك؛ فصرّحاً بأنهما يمثلان النصّ بقتله وإن كان في صلاة إن شاء النبي ﷺ ذلك.

المبحث الثاني

دراسة استدلالات الطوفي العقلية

تمسّك الطوفي بدليلين عقليين على صحة دعواه، سأذكر كلّ دليل منهما مع دراسته وتحليله.

المطلب الأول: الاستدلال الأول

قال الطوفي: «إن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهو إذاً محلّ وفاق، والإجماع محلّ خلاف، والتمسّك بما اتّفق عليه أولى من التمسّك بما اختلف فيه»^(٢).

التحليل: علّم من تقسيم المصالح عند الأصوليين: أن المصالح التي أجمعت الأمة على رعايتها إنما هي: ما نصّ الشارع على اعتبارها. واختلفوا في التي لم يدلّ الدليل على اعتبارها أو إلغائها وهي المرسلة. أما التي ألغاهما الشارع بالنصّ على خلافها؛ فهي مما أجمعت الأمة على بطلانها وعدم الاعتداد بها.

فالقول: بأن رعاية المصالح محلّ وفاق بين مثبتي الإجماع ومنكريه؛ إن عني به الطوفي اتّفاقهم على رعاية المصالح المعتبرة فهو صحيح، لكن من ضرورة مذهب هؤلاء في كون المصالح معتبرة: أنها غير معارضة للنصّ عند الجميع، وللإجماع عند مثبتيه. أما إن عني به اتّفاقهم على رعاية كلّ مصلحة ولو معارضة للنصّ والإجماع عند مثبتيه؛ فهي دعوى باطلة كما تبين من كلام الأصوليين في الفصل السابق^(٣).

(١) انظر نصّ الطوفي على ذلك في: المطلب الثاني من الفصل الأول.

(٢) شرح الأربعين النووية (ص ٢٥٩).

(٣) انظر: ضوابط المصلحة (ص ١٨٦).

وجميع ما أتى به الطوفي في الاستدلال على رعاية الشارع للمصلحة حق يقول به الأصوليون والفقهاء كما عرفنا؛ لكن ذلك كله منزلٌ عندهم على مصالح لم يدلّ الدليل على إلغائها. وعليه فلا يفيد الطوفي قوله آخرًا: «والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه»^(١)؛ لأن ما اتفق على التمسك به مثبتو الإجماع ومنكروه غير ما يدعيه الطوفي، بل هم متفقون على ترك التمسك بما يدعوا إليه.

المطلب الثاني: الاستدلال الثاني

قال الطوفي: «إن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصالح أمرٌ حقيقي في نفسه ولا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى»^(٢). ثم ذكر آيات وأحاديث في ذم الاختلاف والتفرق.

التحليل: لا يفتأ الطوفي في كلامه على رعاية المصلحة في «شرح الأربعين» عن التقليل من شأن النص في مقابل المصلحة المعلومة لديه بحكم العادة والعقل، فقد قدّمت عنه وصفه الأدلة الشرعية - بما فيها النص والإجماع - بأنها أمرٌ مبهم يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة ويحتمل ألا يكون، بخلاف رعاية المصلحة. وما هو يعود للتأكيد على ذلك فيدعي: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، بخلاف رعاية المصلحة.

وأرى: أنه لا يُنكر أن النصوص قد تتنوع دالاتها وتختلف أفهام المجتهدين فيها، بمقتضى ما للغة من أساليب في الخطاب، وما للأصوليين من مناهج في قواعد فهم النص، وما يطرأ على النص الشرعي من النسخ تارة أو اختلاف الرواة في النقل تارة أخرى، ونحو ذلك مما هو معروف مقرّر في علم أصول الفقه. لكن لم يكن هذا في وقت ما مقللاً من شأنها عند مجتهدى الأمة، ولا داعياً ل طرحها كلياً

(١) شرح الأربعين النووية (ص ٢٥٩).

(٢) شرح الأربعين النووية (ص ٢٥٩-٢٦٠).

أو جزئياً وتقديم المصلحة المجردة العارية عن الاعتبار عليها، بل على العكس كان ذلك دافعاً لهم على بذل الجُهد واستفراغ الوسع في تفهّمها والوقوف على مُراد الشارع منها، ويرون في ذلك أعظم قربة ومحلّ تنافس الرجال والسبق لرفعة الدرجات.

فجعل الطوفي تعارض النصوص سبباً في الخلاف المذموم شرعاً عجيب؛ فكيف نتصور أن نصوص الكتاب والسنة طريقاً إلى المذموم شرعاً؟! وهل نسي الطوفي الأدلة التي سردّها على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتمّ بها، حتى إنه قال: «ما من آية من كتاب الله عزّ وجلّ إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح»^(١). فإن كانت النصوص كذلك عنده، فكيف يتفق كلامه هذا مع جعله النصوص سبباً في الخلاف المذموم شرعاً؟! والخلاف عند الطوفي موضوع على خلاف المصلحة؟ وفي المقابل نراه يجعل المصلحة التي يتكلّم عنها -وهي المعلومة بحكم عادة المكلفين وعقولهم- أمراً حقيقياً يوجب الاتفاق المطلوب شرعاً!

ثم إنه يُقال للطوفي: إن النصوص التي يتكلّم عنها ويصفّها بما مرّ، هي نفسها التي عوّل عليها في أحكام العبادات والمقدّرات ونحوها، ومنع تقديم المصلحة عليها، مع أن دلالاتها قد تتعارض، والخلاف بين الأمة واقع في تفسير وفهم كثير منها بحيث لا يكاد يعدّم كلّ فريق التمسك بنصّ فيما يذهب إليه، فماذا يقول الطوفي فيها؟ هل سيراجع حكمه على النصوص في العبادات فيطرحها من الاعتبار كأخواتها في المعاملات؟ أم أنه سيُسلك الجادة التي سلكها أئمة الدين من السلف والخلف في نظرهم إلى النصوص عامة؟!

(١) المرجع السابق (ص ٢٤٣).

الخاتمة والنتائج

بعد هذه الجولة في عرض كلام الطُوفي في المصلحة وعلاقتها بالنص وسائر الأدلة الشرعية وتحليله ومقارنته بما عليه الأصوليون في ذلك، أخلص إلى:

١ - قرّر الطُوفي الاستدلال برعاية المصلحة، ولم يشترط فيها عدم مخالفتها للنص والإجماع، بل جعلها دليلاً مستقلاً قد يوافقها وقد يخالفها، وإذا خالفها قدّم المصلحة عليهما وعلى سائر الأدلة الشرعية في المعاملات ونحوها دون العبادات ونحوها.

٢ - استثنى الطُوفي من النصوص ما كان متواتراً صريحاً غير محتمل لعموم أو إطلاق، بحيث حصلت فيه القطعية من كل جهة، فيستبعد مخالفته للمصلحة.

٣ - لم يُقِم الطُوفي دليلاً صحيحاً صريحاً يمكنه الاستناد إليه في مثل دعواه الخطيرة، فكل ما أورده من القضايا التي ادعى معارضة النصوص فيها بالمصالح؛ لا تسلم - بعد البحث - فيها دعواه.

٤ - يقرّر الأصوليون باتفاق: أن المصلحة إذا خالفت النص كانت ملغاة، فلا يصح اعتبارها دليلاً على الأحكام، فضلاً عن القول بتقديمها على النص، وسواء في ذلك العبادات والمعاملات، خلافاً للطُوفي.

٥ - يرى الطُوفي أن مصلحة المكلفين في المعاملات ونحوها معلومة لهم بحكم العادة والعقل، وبالتالي يبني عليها الأحكام، ويقدمها على النص والإجماع. بينما يرى الأصوليون أن المصلحة ثابتة حيث وجد النص سواء العبادات والمعاملات.

المصادر والمراجع^(١)

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج، عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي، تحقيق د. أحمد الزمزمي ود. نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ١٤٢٤ هـ، (ط ١)، ج ٦، ص ٢٣٢٦-٢٣٣٩.
- ٢ - ابن حنبل حياته وعصره آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٣ - إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أحمد بن أبي بكر البوصيري، تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي، إشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٠ هـ، (ط ١).
- ٤ - الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الأمدي، تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ، (ط ١).
- ٥ - إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.
- ٦ - الاستذكار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، حققه حسان عبد المنان ود. محمود القيسية، مؤسسة النداء، أبو ظبي، ١٤٢٣ هـ، (ط ٤).
- ٧ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
- ٨ - أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.
- ٩ - أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، مصطفى إبراهيم الزلمي، مركز عبادي، صنعاء، ١٤١٧ هـ، (ط ١).
- ١٠ - الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

(١) رتبت المراجع ترتيباً هجائياً مع اعتبار همزة الوصل.

- ١١- الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م، (ط ١٥).
- ١٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن القيم، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٣- أعيان العصر وأعوان النصر، خليل بن أبيك الصفدي، تحقيق د. علي أبو زيد، د. نبيل أبو عشمة، د. محمد موعد، د. محمود سالم محمد، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٨ هـ، (ط ١).
- ١٤- الإمام سليمان الطوفي الحنبلي أصولياً وفقهياً، د. محمد الغرايبة، دار الحامد، عمان، الأردن، ٢٠٠٥م.
- ١٥- الإمام الصادق حياته وعصره، آرائه وفقهه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ١٦- البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٣ هـ، (ط ٢).
- ١٧- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ١٤٠٠ هـ، (ط ٢).
- ١٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩ هـ، (ط ٢).
- ١٩- تحفة الباري بشرح صحيح البخاري، زكريا بن محمد الأنصاري، تصحيح محمد أحمد سالم، دار الكتب العلمية، بيروت، ودار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٥ هـ، (ط ١).
- ٢٠- تخریج الفروع على الأصول، محمد بن أحمد الزنجاني، تحقيق د. محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧ هـ، (ط ٥).

- ٢١- تخصيص النص بالمصلحة، أيمن جبرين جويلس، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، مقدمة عام ٢٠٠٣هـ.
- ٢٢- تحليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ، (ط٢).
- ٢٣- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، خليل بن كيكلي العلاني، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٧م، (ط١).
- ٢٤- جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٢هـ، (ط٧).
- ٢٥- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تصحيح هشام البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٦هـ، (ط١).
- ٢٦- خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، يحيى بن شرف النووي، تحقيق حسين إسماعيل الجمل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ، (ط١).
- ٢٧- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق سالم الكرنكوي.
- ٢٨- الذيل على طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٩- رسالة في رعاية المصلحة، سليمان بن عبد القوي الطوفي، وهي مسئلة من شرحه على الأربعين النووية، مطبوعة بتعليقات الشيخ جمال الدين القاسمي، تحقيق د. أحمد السايح، الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٣هـ، (ط١).
- ٣٠- روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق د. شعبان إسماعيل، مؤسسة الريان، بيروت، والمكتبة المكية، مكة، ١٤١٩هـ، (ط١).

- ٣١- السنن، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦ هـ، (ط ٢).
- ٣٢- السنن، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- ٣٣- السنن، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.
- ٣٤- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٣٥- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار إحياء التراث، بيروت.
- ٣٦- شرح الأربعين النووية، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق أحمد حاج عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، والمكتبة المكية، مكة، ١٤١٩ هـ، (ط ١).
- ٣٧- شرح تنقيح الفصول مع حاشية منهج التحقيق والتوضيح، أحمد بن إدريس القرافي، مطبعة النهضة، تونس، ١٣٤٥ هـ.
- ٣٨- شرح جمع الجوامع، محمد بن أحمد المحلي، المطبوع مع حاشية البنان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
- ٣٩- شرح صحيح مسلم، محيي الدين بن زكريا النووي، تحقيق خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٥ هـ، (ط ٢).
- ٤٠- شرح مختصر ابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تصحيح د. شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣ هـ.
- ٤١- شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ١٤١٩ هـ، (ط ٢).

- ٤٢- الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، المطبوع مع شرحه فتح الباري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ٤٣- الصحيح، مسلم بن الحجاج، تحقيق صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١ هـ (ط ١)، كتاب الحيض، باب التيمم، حديث رقم (٧٠٦).
- ٤٤- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ، (ط ٦).
- ٤٥- علم أصول الفقه، عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، (ط ٨).
- ٤٦- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني، مراجعة صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨ هـ، (ط ١).
- ٤٧- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ٤٨- الفتح المبين بشرح الأربعين، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحقيق أحمد جاسم وآخرون، دار المنهاج، جدة، ١٤٢٨ هـ، (ط ١).
- ٤٩- الفصول في الأصول، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق د. عجيل النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٤ هـ، (ط ٢).
- ٥٠- قواطع الأدلة في أصول الفقه، منصور بن محمد السمعاني، تحقيق عبد الله الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، ١٤١٩ هـ، (ط ١).
- ٥١- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٩ هـ، (ط ٢).
- ٥٢- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل، أحمد بن محمد بن لقمان، تحقيق د. عبد الكريم جدبان، مكتبة التراث الإسلامي، اليمن، ١٤٢١ هـ، (ط ٢).

٥٣ - كشف الأسرار عن أصول البزدوي، عبد العزيز البخاري، دار الكتاب الإسلامي.

٥٤ - مالك حياته وعصره آرائه وفقهه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

٥٥ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٥٦ - المحصول من علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، تحقيق د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ، (ط ٢).

٥٧ - المحلى، علي بن أحمد بن حزم، المكتب التجاري، بيروت.

٥٨ - مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٤م.

٥٩ - مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، عثمان بن عمر بن الحاجب، مطبوع مع شرح عضد الدين الإيجي، تصحيح د. شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ.

٦٠ - المستصفى من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٤هـ.

٦١ - المسند، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤هـ، (ط ١).

٦٢ - المصالح المرسله ومكانتها في التشريع، جلال الدين عبد الرحمن، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٤٠٣هـ، (ط ١).

٦٣ - المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، مصطفى زيد، دار اليسر.

٦٤ - المصنف، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق محمد عوامة، دار القبله للثقافة الإسلامية، جدة، ٢٠٠٦م، (ط ١).

٦٥-المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني،
مجموعة محققين في رسائل علمية، دار العاصمة ودار الغيث، السعودية،
١٤١٩هـ، (ط ١).

٦٦-المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أحمد بن عمر القرطبي، تحقيق
هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٦٧-المقاصد العامة للشريعة، يوسف حامد العالم، دار الحديث، القاهرة، والدار
السودانية، الخرطوم، ١٤١٧هـ، (ط ٣).

٦٨-مقالات الكوثري، محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،
١٤١٤هـ.

٦٩-مقدمة البحر الزخار، أحمد بن يحيى بن المرتضى، دار الحكمة اليمانية،
صنعاء، تصوير عام ١٤٠٩هـ عن (ط ١) لعام ١٣٦٦هـ.

٧٠-المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي السلفي، دار إحياء
التراث العربي، بيروت.

٧١-الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق عبد الله
دراز، دار المعرفة، بيروت.

٧٢-الموطأ، مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء
التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٧٣-نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، عيسى بن أحمد منون،
دار العدالة، مصر.

٧٤-الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت،
١٤٠٧هـ، (ط ٢).

